(من قتل الدكتور عبد الرزاق مسلّم الماجد؟)



ملف عن الدكتور عبد الرزاق مسلّم الماجد الذي رحل اغتيالا في البصرة عام 1968، اذ كان يدرس الفلسفة في جامعتها ....

اعداد:

باسل محمد عبد الكريم/ بغداد

ياسر جاسم قاسم/البصرة

شارك في الملف كل من "الاسماء حسب النشر":

1- الدكتور حسين الهنداوي.
2- الكاتب ياسر جاسم قاسم
3- الاستاذ موسى الخميسي
4- الاستاذ الشاعر عبد العزيز عسير
5- الاستاذ الكاتب باسل محمد عبد الكريم

اولا:

عبد الرزاق مسلّم ونظرية المعرفة عند ابن خلدون

مع دراسة للدكتور الماجد نشرت في مجلة المورد البصرية 1968

د. حسين الهنداوي



النصوص الفلسفية العراقية الاصيلة كثيرة في العقود الاخيرة. الا ان معظمها تعرّض للضياع او الاندثار او السرقة بفعل الاهمال والجهل وتدهور مكانة الهيئات العلمية والاكاديمية المستمر دون توقف منذ اربعين عاما.

وتقف في مقدمة تلك النصوص مؤلفات فلسفية رفيعة المستوى نال بعضها شهرة عالمية لمفكرين وعلماء مبدعين مجهولين في بلادهم اجمالا، يمثلون ايضا تيارات فلسفية عراقية مختلفة، اذكر من بينهم مفكرا عراقيا مجددا في البحث الفلسفي ينبغي ان يذكر بجدارة ضمن هذه النخبة من العقول النيّرة لا سيما وان مؤلفاته الفلسفية العديدة تمثل اول محاولة في العالم العربي لدراسة (نظرية ابن خلدون في علم التاريخ) من وجهة نظر مادية تاريخية، معمقا ومواصلا تيارا فلسفيا عالميا في هذا المجال. واهمها كتاب (دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية) الصادر في بغداد عام 1976، بين مؤلفات اخرى له نعمل حاليا على جمعها وتحقيقها منها (مذاهب ومفاهيم في الفلسفة وعلم الاجتماع) ودراسة عن "نظرية المعرفة عند ابن خلدون" اضافة الى اطروحته باللغة الروسية عن فكر ابن خلدون.

ولد المفكر الراحل عبد الرزاق مسلم عام 1929 في الناصرية وتخرج من معهد المعلمين العالية (1947- 1951) ليعمل اولا استاذا للعربية في ثانويات الناصرية والخالص وبعقوبة ثم في بغداد بعد ثورة 1958، قبل ان ينتقل الى دراسة الفلسفة في جامعة موسكو(1960 – 1966) ليعود استاذا للفلسفة في جامعة البصرة لنحو ستة اشهر فقط قبيل اغتياله غدرا في يوم الخميس المصادف 1968/3/21 بسبب نشاطه الوطني وافكاره التقدمية ومكانته العلمية. ففي الساعة السابعة من مساء

ذلك اليوم، كان المفكر الراحل واستاذ آخر للفلسفة في جامعة البصرة يجتازان شارع كورنيش شط العرب في الطريق لزيارة زميلهما رئيس قسم الفلسفة المتوكع صحيا في بيته. الا ان زيارة المجاملة تلك تحولت الى فاجعة للفكر العراقي والعربي عندما انطلقت رصاصات عدة كانت له بالمرصاد تركت عبد الرزاق مسلم مضرجاً بدمه على الرصيف نازفا حتى الموت عن عمر لم يبلغ الاربعة عقود، فيما نجا منها زميله الدكتور موسى الموسوي، وهوجامعي ايراني معارض وحفيد مرجع روحي شهير، الذي نقل الى التدريس في قسم الفلسفة من جامعة بغداد اثرئذ حيث كنا طلابا بعد.

ورغم اتهامات بارتكاب الجريمة وجهت الى اجهزة اغتيال بعثية اورجعية اومخابراتية اوالى السافاك الشاهنشاهي الايراني، ورغم اثارتها لمظاهرات احتجاج واسعة لا سيما لطلبة وأساتذة الجامعات العراقية الذين خرجوا في البصرة وفي بغداد مطالبين بالقصاص من القتلة، الا ان تلك الجريمة السياسية ظلت دون تحقيق جنائي لحد الآن. الموسوي من جانبه امتنع عن ان يروي لنا شيئا عن الحادث ومعلوماته المحتملة عنه رغم اسئلتنا اللجوجة بشأنه كما لم نسمع بأنه كتب عنه شيئا رغم انباء متضاربة افاد بعضها ان الجهة التي نفذت الجريمة هي المخابرات العراقية واستهدفت المفكر الراحل لنشاطه اليساري والديمقراطي.

ولعل دراسة نشرتها له في عام 1968 مجلة «المورد» الصادرة عن جامعة البصرة عن "نظرية المعرفة عند ابن خلدون" تعبر بشكل واف عن منظورات المفكر عبد الرزاق مسلم في مجال الفلسفة الخلدونية، وهي منظورات كانت لولا اغتياله ستأخذ ربما لديه منحى اكثر خصبا وتوسعا وتأثيرا في مصير ذلك المنظور الذي اراد ان يثبت علاقة قوية بين ابن خلدون والفلسفة، وان يجد في "المقدمة " افكارا تدعم التفسير الماركسي للتاريخ وتكون جذرا لنظرية ماركس حول تطور قوى الانتاج، وهوتفسير كان قد أسسه في اوربا قبلئذ عدد من ابرز المهتمين بدراسة ابن خلدون لا سيما ايف لاكوست في كتابه (ابن خلدون - مؤسس علم التاريخ" (باريس - 1954)، وفرانز روزنتال في ترجمته لمقدمة ابن خلدون الى الانكليزية (نيويورك 1958)، وكتابات سفتيلانا باتسييفا في "العمران البشري في مقدمة ابن خلدون" و"نظرية فلسفة التاريخ عند ابن خلدون" "الاسس الاجتماعية لنظرية ابن خلدون في لفسفة التاريخ" و"البحث التاريخي الفلسفي لابن خلدون"، و"مقتطفات مختارة من ابن خلدون" نشرت بين 1958 و1965.

وهكذا، فبعد ان يلاحظ ان معظم الذين بحثوا ابن خلدون حتى الستينات أهملوا التطرق الى دراسة أفكاره الفلسفية، ينتقد عبد الرزاق مسلم موقف هؤلاء واستنتاجهم بان ابن خلدون يرفض الفلسفة منطلقين من فصل في "المقدمة "تحت عنوان «إبطال الفلسفة» حاول فيه تأكيد تهافت منطق الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية. فبالنسبة للباحث العراقي الراحل ان ابن خلدون هوواحد من "الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر الفلسفي" وان هذا موضوع »إبطال الفلسفة«

تحديدا وعكس ما يوحي به عنوانه، "لم يكن في جوهره الا انتصاراً للفلسفة وابطالاً للافكار الميتافيزيقية والتأملية الشائعة في ذلك العصر"، معتبرا انه لا ادل على تثمين ابن خلدون للفلسفة اعتباره العلم الذي ابدعه (علم العمران البشري) فرعاً من فروع الفلسفة وتأكيده على الصدق المطلق للعقل على اساس قوله بأن «العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها.»

أما لماذا اختار ابن خلدون تلك تسمية «إبطال الفلسفة» للفصل المشار اليه فليس من الصعب تبيانه حسب عبد الرزاق مسلم "اذا أخذنا بعين الاعتبار الحالة السياسية والفكرية التي كانت تسود المغرب في القرن الرابع عشر الميلادي". فقد ظهر ابن خلدون برأيه في عصر "كانت السيادة فيه في الحقل الفكري للنظر الميتافيزيقي، اذ منذ الضربة التي وجهت للفلسفة في شخص ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، لم يعد للبحث في ظواهر الطبيعة والمجتمع على أساس علمي أي محل في دراسات مفكري العصر، وقد ساعد على تعميق هذا الاتجاه انتشار المدارس الصوفية في بلاد المغرب انتشاراً واسعاً."

كما يعتقد عبد الرزاق مسلم ان أولى موضوعات مذهب ابن خلدون الاجتماعي تشير الى ان التطور التأريخي يخضع لاحكام قوانين الضرورة، وان مهمة العلم تقوم في اكتشاف هذه القوانين على اساس استقراء الحوادث، أي على أساس تجريبي. أما الاخلاق فقد عدها ابن خلدون اجتماعية المنشأ، فليست هنالك غريزة يميز بها الانسان الحسن من القبيح تعمل قبل التجربة، وانما تقام القواعد الاخلاقية على المصلحة وتتعلق بالظروف التي تعيش فيها الجماعة.

وهكذا فالهدف الرئيسي لفلسفة ابن خلدون كان برأيه "البحث عن قوانين التطور التاريخي في طبيعة المجتمع ذاته، وهوأمر يقتضي أولاً وقبل كل شيء سلوك اتجاه مغاير تمام المغايرة للاتجاه السائد في البحث آنذاك، والاستناد الى اساس فلسفي محدد في المعرفة. ولهذا كما يرى عبد الرزاق مسلم، بدأ ابن خلدون من التمييز بين مسائل العلم ومسائل العقيدة وحدد مصدر كل منهما كما نفى أية امكانية للتداخل بينهما. فالمعرفة العلمية عنده ممكنة فقط بالنسبة للعالم الواقعي –الطبيعة والمجتمع- لأن هذا العالم –على حد تعبير ابن خلدون- «وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية»، أما الروحانيات وغيرها من مسائل العقيدة فليست مما يدخل في اطار المعرفة العلمية لانها ليست مما يقع تحت طائلة الحس والتجربة ولا مما يخضع للعقل، ومصدرها وبرهان صحتها الشرع فقط". من هنا يستنتج ان المنطلق الحسي المادي في المعرفة كان الاساس الذي اعتمد عليه صاحب "المقدمة" في صياغة مذهبه في الاجتماع والاخلاق."

وهواستنتاج تبسيطي من وجهة نظر فلسفية في نظرنا فرضته ربما منهجية ميالة الى التعميم والنظرة الواحدة وهي المادية التاريخية هنا. فجوهر هذه الاراء هونفسه الذي كان قد دافع عنه عدد من الباحثين السوفييت الذين سعوا لجعل فكر

ابن خلدون دعامة لمنطلقاتهم الماركسية بأي ثمن احيانا برأينا كما تعبر عن ذلك بحوثهم الرئيسية التي نشرت خاصة في مجلة الاستشراق السوفييتي ومنهم قبل سفتيلانا باتسييفا، بلاييف في دراسة عن نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية نشرت في 1940، وكذلك بي ليفن في دراسته عن "ابن خلدون العالم الاجتماعي العربي" (1926) وغيرهم.

كما ان هذا الاستنتاج نفسه نجده عند معظم الباحثين الماركسيين الذين تناولوا نظرية المعرفة عند ابن خلدون فاعتبروا انه ينطلق في من مواقع (حسية مادية)، تعتبر الاحساس نقطة البدء في المعرفة العلمية وتعتمد التجربة الخارجية أساساً لنشوء هذا الاحساس. كما اعتقدوا ان ابن خلدون قد حل المسألة الاولى في الفلسفة – أي علاقة الفكر بالطبيعة – حلاً في صالح المادية ناسبين لابن خلدون اعتبار الانسان ووعيه أعلى نتاج للطبيعة، والاقرار لموضوعية الحركة والسببية والضرورة وغيرها من صفات الواقع الجوهرية قبل ان يكتشفها الفكر الانساني.

هذا العرض الموجز قد لا يقدم صورة وافية عن الاطروحات الرئيسية في كتابات عبد الرزاق مسلم، بيد ان هذا هدف يتطلب دراسة اعمق اكبر لم يكن هذا المقال الا بمثابة دعوة لأجرائها كما هودعوة لاعادة نشر مؤلفاته المنشورة وغير المنشورة ضمن مشروع نشر يهدف الى تكريم كافة المؤلفات الفلسفية العراقية الحديثة وجعلها بين يدي اوسع جمهور ممكن من الباحثين والقراء.

اما نص بحثه الخاص عن نظرية المعرفة الخلدونية، فنورده ادناه كاملا لأهميته:



"نظرية المعرفة عند ابن خلدون"

من المسائل الكبرى التي اشتد حولها الخلاف طوال تأريخ الفلسفة ولا تزال مسألة الفكر وموضوعه، العلاقة بين تصورات ومفاهيم الانسان وبين العالم الخارجي، هل ان هذه المفاهيم انعكاس موثوق للواقع الموضوعي ام انها نتاج خاص لفكر الانسان يستخلصه بالتأمل البحت ويمليه على الطبيعة، او بعبارة اخرى ما هو موضوع المعرفة وما هي طرق تحققها؟

ومهما بدت هذه المسألة نظرية فان حلها يحدد بشكل منطقي النشاط العملي للانسان بقدر ما يعزز من قدرته على التحكم بالطبيعة وينتقص منها، ويستحثه على اعادة بناء المجتمع او يقعده عنها. كما تتوقف الاجابة عن هذه المسألة حل أهم معضلات العلم والفن والاخلاق..الخ، فالفيلسوف الذي (يشك) مثلاً في امكانية التوصل الى معرفة موثوقة عن العالم يبخس دور العلم ويجعل مهمته قاصرة على وصف الظواهر فحسب، في حين يميل من يعتقد بأن الانسان يولد وهو مزود (بأفكار فطرية) الى البحث عن مصدر للخير والشر في الطبيعة الانسانية محولاً النظر عن اسبابهما الاجتماعية. أما (اللا أرادية) في المعرفة فغالباً ما كانت الاساس الفلسفي للنظريات (الارادية والفردية) في علم الاجتماع، اذ بقدر ما يكون وجود الفرد كمفكر – من وجهة النظر هذه – الوجود الحقيقي الموثوق به، فان أي حديث عن قوانين موضوعية تسير المجتمع لا يمكن ان يجري مطلقاً وان الفرد يصبح متحرراً من الحتمية تماماً.

وعلى العكس من هذه التصورات كانت نتائج أبحاث المفكرين الطليعيين في مختلف العصور الذين نظروا الى هذه المسألة نظرة علمية موضوعية كل حسبما كانت تسمح به ظروف عصره الاجتماعية واعتماداً على المستوى الذي بلغه تطور العلم فيه، وابن خلدون واحد من هذه الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر الفلسفي[1].

ظهر ابن خلدون في عصر كانت السيادة فيه في الحقل الفكري للنظر الميتافيزيقي، اذ منذ الضربة التي وجهت للفلسفة في شخص ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، لم يعد للبحث في ظواهر الطبيعة والمجتمع على أساس علمي أي محل في دراسات مفكري العصر، وقد ساعد على تعميق هذا الاتجاه انتشار المدارس الصوفية في بلاد المغرب انتشاراً واسعاً. جاء ابن خلدون وكان هدفه الرئيسي –كما يحدده هو في مستهل كتاب المقدمة- البحث عن قوانين التطور

---

[1] أهمل كثير من الذين بحثوا ابن خلدون التطرق الى دراسة أفكاره الفلسفية، كما عده البعض رجعياً في هذا الميدان. وقد اعتمد هؤلاء على فصل في المقدمة كتبه ابن خلدون تحت عنوان «أبطال الفلسفة» الذي لم يكن في جوهره الا انتصاراً للفلسفة وابطالاً للافكار الميتافيزيقية والتأملية الشائعة في ذلك العصر – انظر المقدمة ص514، ولا ادل على تثمين ابن خلدون للفلسفة اعتباره العلم الذي ابدعه (علم الاجتماع – او علم العمران كما يسميه هو) فرعاً من فروع الفلسفة. أما لماذا اختار ابن خلدون تلك التسمية للفصل المشار اليه فليس من الصعب تبيانه اذا أخذنا بعين الاعتبار الحالة السياسية والفكرية التي كانت تسود المغرب في القرن الرابع عشر الميلادي.

التاريخي في طبيعة المجتمع ذاته، وهو أمر يقتضي أولاً وقبل كل شيء سلوك اتجاه مغاير تمام المغايرة للاتجاه السائد في البحث آنذاك، والاستناد الى اساس فلسفي محدد في المعرفة، ولما كان ابن خلدون على اطلاع تام بأراء المفكر الكبير ابن رشد وشروحه لمؤلفات ارسطو[2]، فقد وجد في النظرية التي أسسها الاخير والمعروفة باسم نظرية «الحقيقتين»[3] المنطلق الوحيد لاستخلاص معرفة علمية عن الكون. ولهذا فقد بدأ ابن خلدون من التمييز بين مسائل العلم ومسائل العقيدة وحدد مصدر كل منهما كما نفى أية امكانية للتداخل بينهما. فالمعرفة العلمية عنده ممكنة فقط بالنسبة للعالم الواقعي –الطبيعة والمجتمع- لأن هذا العالم –على حد تعبيره- «وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية»[4]، أما الروحانيات وغيرها من مسائل العقيدة فليست مما يدخل في اطار المعرفة العلمية لانها ليست مما يقع تحت طائلة الحس والتجربة ولا مما يخضع للعقل، ومصدرها وبرهان صحتها الشرع فقط: «وما يزعمه الحكماء والالهيون في تفصيل ذواتها (يقصد الروحانيات) وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه كما هو مقرر في كلامهم في المنطق. لأن من شرطه ان تكون قضاياه أولية ذاتية، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات فلا سبيل للبرهان فيها. ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم الا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها»[5].

ومما تقدم يتضح ان ابن خلدون ينطلق في نظرية المعرفة من مواقع (حسية مادية)[6]، تعتبر الاحساس نقطة البدء في المعرفة العلمية وتعتمد التجربة الخارجية أساساً لنشوء هذا الاحساس فلم ير ابن خلدون كما رأى بعض الفلاسفة الحسيين –كهيوم مثلاً- في الاحساسات معطيات ذاتية لا شيء وراءها، بل انه اوضح بجلاء ان اعضاء الحس لا يمكنها ان تولد الاحساسات من تلقاء نفسها، بل ينبغي توفر المؤثر الخارجي الذ يفعل فيها فيستثيرها. وما تعدد الاحساسات وتنوعها الا نتيجة لتعدد صور الوجود وتنوع صفاتها. واستناداً الى هذه القاعدة سفّه ابن خلدون رأى المثاليين الذاتيين الآخذين بمذهب (الانا وحدى)، كتب في الفصل الخاص بالتصوف يقول: «وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك العقلي، فاذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك العقلي، فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود بل هو بسيط واحد، فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها ولما جعل في المدرك من

---

[2] يذكر ابن الخطيب ان ابن خلدون كتب عدة تعليقات على مؤلفات ابن رشد الفلسفية، كما ألف بعض الكتب في المنطق. أنظر المقرى – نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب – الجزء الرابع طبعة القاهرة سنة 1302هـ الصفحة السادسة.

[3] نظرية مفادها ان لكل من الدين والفلسفة حقائقه الخاصة به وانهما وان اختلفا في المسائل الجزئية فلابد ان يؤديا بالنهاية الى حقيقة واحدة.

[4] ابن خلدون – المقدمة – طبعة كاترمين باريس 1858 الجزء الثاني ص376.

[5] نفس المصدر.

[6] المقدمة – طبعة دار الكشاف، بيروت سنة 1961 ص489.

التفصيل الذي ليس في الموجود وانما هو في المدرك فقط، فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، انما هو ادراك واحد أنا لا غير... هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهقان، وهو في غاية السقوط، لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقيناً مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظللة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة عنّا والانسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه في اليقين»[7].

وهكذا يؤكد ابن خلدون بشكل لا لبس فيه ولا ابهام بأسبقية موضوع المعرفة على المعرفة ذاتها وبتحويل المسألة من دائرة المعرفة (ابستمولوجيا) الى دائرة الوجود (انتولوجيا) يكون ابن خلدون قد حل المسألة الاولى في الفلسفة – أي علاقة الفكر بالطبيعة – حلاً في صالح المادية. وهذا أمر يؤكده أيضاً اعتبار ابن خلدون الانسان ووعيه أعلى نتاج للطبيعة[8]، واقراره لموضوعية الحركة والسببية والضرورة وغيرها من صفات الواقع الجوهرية قبل ان يكتشفها الفكر الانساني.

ان المنطلق الحسي المادي في المعرفة كان الاساس الذي اعتمد عليه صاحب المقدمة في صياغة مذهبه في الاجتماع والاخلاق[9].

يقسم ابن خلدون تبعاً لارسطو وابن رشد من بعده الاحساسات الى خمسة أنواع: اللمس، الذوق، الشم، والبصر، ويعتبر اللمس أول أنواع الحس التي ظهرت لدى الحيوانات وأكثرها انتشاراً بدليل ان هذه القوة تمتلكها حتى القواقع والحلزون.

وبرأي ابن خلدون ان جميع هذه الانواع من الاحساسات انما تعكس من الوجود الجزئيات فقط، ومعلوماتها على العموم صحيحة. ولكن لئن كان ابن خلدون قد وثق بمعطيات الحس فانه لم يسقط من الحساب ان الحواس قد تقدم معلومات خاطئة، لا لكونها مضللة بحد ذاتها بل ان كونها جسمانية يعني انها قد تصاب بالتعب فتشوه ما تعكسه[10].

---

(7) نفس المصدر ص472.

(8) انظر المقدمة – طبعة بيروت ص95، وطبعة باريس الجزء الثاني ص363.

(9) ان أولى موضوعات مذهب ابن خلدون الاجتماعي تشير الى ان التطور التأريخي يخضع لاحكام قوانين الضرورة، وان مهمة العلم تقوم في اكتشاف هذه القوانين على اساس استقراء الحوادث، أي على أساس تجريبي. أما الاخلاق فقد عدها ابن خلدون اجتماعية المنشأ، فليست هنالك غريزة يميز بها الانسان الحسن من القبيح تعمل قبل التجربة، وانما تقام القواعد الاخلاقية على المصلحة وتتعلق بالظروف التي تعيش فيها الجماعة «... وربما تفضى المعاملة عند اتحاد الاعراض الى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤآلفة والصداقة والعداوة ويؤول الى الحرب او السلم بين الامم والقبائل، وليس ذلك على أي وجه اتفق كما بين الهمل من الحيوانات بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الافعال وترتيبها بالفكر كما تقدم جعل منتظماً فيهم ويسرهم لايقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية ينكبون فيها عن المفاسد الى المصالح وعن الحسن الى القبيح بعد أن يميزوا القبائح المفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم فيفارقون الهمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الافعال وبعدها عن المفاسد. هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبتعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد لانها معان جزئية تتعلق بالمحسوبات وصدقها وكذبها يظهر قريباً له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة ابناء جنسه حتى يتعين له ما ينجب وينبغي فعلاً وتركاً ...». انظر المقدمة طبعة باريس، الجزء الثاني الصفحة 363.

(10) المقدمة – طبعة دار الكشاف ص104.

بيد انه مهما قيل عن تثمين ابن خلدون لدور التجربة الحسية في عملية المعرفة، فلا يعنى ذلك ان الفيلسوف كان حسياً سطحياً يرد كل محتوى وعي الانسان الى الاحساسات المبعثرة كما هي الحال عند بعض فلاسفة القرن الثامن عشر، بل ان التجربة الحسية –في رأيه- ليست الا المرحلة الاولى في المعرفة، وفيها يشترك الانسان والحيوان مع بعض الاختلاف أما المرحلة الثانية وهي مرحلة التفكير المجرد فخاصة بالانسان وحده، وفيها يجرى ربط المدركات الجزئية وصياغة المفاهيم والتعرف على جوهر الاشياء، وهذا هو هدف المعرفة العلمية: «وأما الافعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، اذ الحيوانات انما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لانه لا يكون الا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة انما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره... الخ[11].

وبين الاحساسات والتفكير المجرد تقع مراتب متوسطة، أولها الحس المشترك، وهو قوة من قوى النفس الباطنية تتسلم ما تقدمه أعضاء الحس كلاً على انفراد وتجمعه في كل موحد. وتلي هذه المرتبة مرتبة الخيال. ولا يعنى ابن خلدون بالخيال ما يعنيه به الان علم النفس الحديث بل هو على شرحه قوة من قوى النفس يقرب مفهومها من مفهوم التصور.

وتحتل الحافظة مكاناً مهماً بين قوى النفس لما تقوم به من خزن لما سبق للانسان ان ادركه الى وقت الضرورة أما المرحلة العليا وهي مرحلة التفكير فقد ميزها ابن خلدون بالقابلية على التجريد والتعميم لا بصورة اعتباطية بل على أساس ما تجمع في المرحلة الاولى. ان ما يجرده الفكر في هذه المرحلة يستثنى من الاشياء الصفات العرضية التي يتميز بها الواحد عن الاخر ويتركز بما هو عام مشترك بينها.. ان هذا العام المشترك هو ما يشكل دائرة البحث العلمي[12].

وهنا تقوم أمام ابن خلدون واحدة من كبريات المسائل التي شغلت فلاسفة القرون الوسطى، وكانت الستار الذي أخفى وراءه الصراع بين المادية والمثالية – وأقصد بذلك مسألة العلاقة بين الكليات (المفاهيم العامة) وبين الاشياء الجزئية. لقد وقف ابن خلدون من هذه القضية موقفاً تصورياً. فكما لم يكن عنده للأفكار العامة من وجود واقعي مستقل عن الاشياء التي تعبر عنها، كما ظن الفلاسفة الواقعيون في حينه، كذلك لم ينكر قابلية الكليات على عكس السمات الواقعية المشتركة بين الاشياء وبذلك خالف غلاة الاسميين الذين حسبوا المفاهيم العامة مجرد أسماء

---

(11) المقدمة، الطبعة الباريسية ج2 ص371.

(12) المقدمة، طبعة بيروت ص514.

فقط. واذن فابن خلدون لم يبرح موقفه المادي الذي التزمه منذ البداية، مؤكداً أسبقية الاشياء على الافكار العامة، ومن هذه الزاوية بالذات نفى ابن خلدون ان تكون نفس الانسان مزودة بأفكار فطرية، واعتبر جميع المعارف العلمية مكتسبة: «وهذا الفكر انما يحصل له بعد اكمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو – أي الانسان – قبل التمييز خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والافئدة التي هي الفكر»[13].

وما من شك في ان نظرات ابن خلدون التجريبية والتصورية كانت رداً بليغاً على اراء بعض الفلاسفة المسلمين الذين انتهوا تحت تأثير المذاهب التالية اليونانية الى التزام مواقف الشك واللاارادية. على ان ابن خلدون وهو ابن عصره لم يستطع ان يتخلص تماماً من تأثير الافكار الافلاطونية والصوفية وان يتمسك بموقفه المادي في المعرفة حتى النهاية، فهو بعد ان قرر ان المعارف كلها تنشأ عن طريق التجربة والتفكير النظري، عاد فاعترف للروح بالقابلية على الادراك المباشر بدون واسطة، أي بطريق الحدس. وليس الحدس – كما يفهم من كلام ابن خلدون – قابلية عقلية على معرفة الطبيعة تتم دون مشاركة الحواس – كما هي الحال عند المادى سبينوزا مثلاً –وانما هو حالة تشبه الالهام تستثنى مشاركة العقل والحواس معاً[14].

غير ان مما يسترعى الانتباه أن ابن خلدون لم يدرج في قائمة المعارف المتيسرة للروح بطريق الحدس المعارف عن الواقع الموضوعي، بل قصر نطاقها على مسائل الميتافيزيقا، واتخذ من قابلية الروح على الحدس وسيلة لاعطاء أساس نظري للسحر والفأل والاحلام.. وغير ذلك[15].

ومهما يكن من أمر الاضطراب الذي يشوب نظرات ابن خلدون احياناً فانه لن ينتقص من القيمة التأريخية لنظريته في المعرفة التي يبرز جانبها العلمي التقدمي بوضوح أشد في الدور الذي يعطيه الفيلسوف للعقل الانساني وبالثقة الكبرى التي يمحضها له في التوصل الى الحقائق عن الكون. ان هذا الايمان بقوة العقل الانساني انما يصدر من الاعتراف بوجود قوانين موضوعية للطبيعة وبامكانية انعكاسها في دماغ الانسان: «وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه اذ لا يطلع أحد على مبادئ الامور النفسانية ولا على ترتيبها، انما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وانما يحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي ظاهرة طبيعية ويقع في مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها[16].

---

[13] المقدمة، طبعة باريس، ج2 ص372.
[14] انظر المقدمة، طبعة بيروت ص105-106.
[15] انظر المقدمة، طبعة دار الكشاف ص104-107.
[16] نفس المصدر ص459.

«العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها»[17].

ونحن ان أردنا أن نتوصل الى تعريف للعقل في مقدمة ابن خلدون فلن نستطيع ان ننتهي الى تحديد دقيق، ذلك لأن ابن خلدون استخدم مفهوم «عقل» في معان متعددة، فهو يطابق مرة بين العقل وبين التفكير الذي هو في رأيه أعلى وظيفة من وظائف الدماغ[18]، وتارة يعده جوهراً خاصاً مغايراً للجوهر المادي يطلق عليه اسم الروح العاقلة، في حين يجزئه في أحد الفصول المذكورة في الطبعة الباريسية الى ثلاث مراتب: العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري. ويبدو ان ابن خلدون لم يقصد بهذه التجزئة وجود ثلاثة جواهر خاصة وانما اراد ذكر المراحل التي تمر بها المعرفة الانسانية.

فالعقل التمييزي هو المرحلة الحسية من المعرفة، والعقل النظري هو مرحلة التجريد، أما العقل التجريبي فانه يكتسب مفهوماً اخلاقياً ويعني المقدرة على تمييز قواعد السلوك في المجتمع الانساني[19].

وفي هذا الجزء من نظرية ابن خلدون تلتقى اراوه مع اراء ابن سينا. ولئن اعترف ابن سينا والفارابي قبله من الفلاسفة المسلمين بوجود عقل فعّال يستمد العقل الانساني معارفه عن طريق الارتباط به، فان ابن خلدون نفى وجود مثل هذا العقل وأكد على دور التجربة والتفكير المجرد فقط في عملية الحصول على المعارف، وهذا أمر ذو قيمة علمية كبيرة، خصوصاً اذا كان صادراً من فيلسوف عاش في القرون الوسطى[20].

انتهى

ثانيا : جدلية التنوير في فكر الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد ...ياسر جاسم قاسم

---

(17) نفس المصدر ص458.

(18) نفس المصدر ص429.

(19) انظر المقدمة – الطبعة الباريسية ج2 ص376.

(20) انظر المقدمة ص514.



يبدو انه استذكار متاخر لعالم كبير قدم للثقافة العراقية مساهمات كبيرة ذات اضاءات تنويرية كبرى قدم على اثرها حياته قربانا للفكر والفلسفة والتنوير عندما قتل في يوم اسود من عام 1968 وعلى ضفاف شط العرب اذ قدم من الناصرية ليدرس في جامعة البصرة العريقة التي لا تستذكره ولا تذكره اليوم بتاتا ، بل اني اشك في ان احد من اساتذتها كان قد عرف عنه شيئا وخصوصا من قسم الفلسفة الذي كان هو استاذا فيه.وما كان لهذا الاستذكار ان يكون لولا جهود الاستاذ باسل محمد عبد الكريم الذي اسس لهذا الاستذكار ودعمه .

واذ سقط الماجد الفيلسوف قتيلا في البصرة انما هو امتداد لسقوط العديد من فلاسفتها منذ نشأتها وتحت تهم عديدة : الزندقة ، الكفر ، الالحاد، الشعوبية وغيرها من التهم الجاهزة التي سيق على اثرها فلاسفتها الى القتل والتشريد ومنهم عبد الله بن المقفع وعبد الكريم بن ابي العوجاء وصالح بن عبد القدوس وبشار بن برد الذي كفره واصل بن عطاء فهرب الى الرقة في سوريا حتى توفي واصل وليس اخرهم عبد الرزاق مسلم الماجد الذي عشق الفلسفة حتى قال عنها" ولدت وستبقى طبقية منحازة، ووجودنا في عالم تتناقض فيه مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية وتتصارع افكارها يحتم علينا ان ننحاز الى جهة دون اخرى " وهو القائل ايضا "ان تعارض مصالح الطبقات واستغلال بعضها للبعض الاخر في المجتمعات الطبقية يؤدي حتما الى الصراع الطبقي بين المستغلين (كسر العين) والمستغلين(فتح العين)

ومن ارائه الفلسفية :

اولا: نظرته للاخلاق: اذ اعتبر الماجد ان الاخلاق هي شكل من اشكال الوعي الاجتماعي ، وهي موجهة بالاساس للحفاظ على الكيان الاجتماعي ، ويحذر انه لا يجوز النظر الى القواعد الاخلاقية على انها قواعد بديلة لاينالها التغيير ،بل ان الاخلاق هي مفهوم تاريخي لان

القواعد الاخلاقية تتغير تبعا للتطور التاريخي للمجتمع، فما يمكن اعتباره اخلاقيا في ظروف اجتماعية معينة يمكن ان يوصم باللاخلاقية في ظروف اجتماعية مغايرة ويضرب مثلا "اغتيال الاسرى مثلا واكل لحومهم كان شيئا مالوفا في عصر المشاعية البدائية لكنه اصبح عملية لا اخلاقية في عصور اخرى"

- الاخلاق الطبقية :

لديه ان الاخلاق تختلف حتى ضمن الطبقات ،فالنظرات الاخلاقية للعبيد ومالكيهم للاقنان والاقطاعيين، للعمال والراسماليين متباينة تماما ،فالخير الذي تراه طبقة الراسماليين مثلا في استغلال الطبقة العاملة هو شرف وجهة نظر هذه الاخيرة.

بالتالي تتلخص نظرته للاخلاق بكون نشوئها انما يتم بفعل مجموعة الظروف الاجتماعية المحيطة بهم والتي يلعب البناء الاقتصادي للمجتمع الدور الحاسم في تحديدها.ومع تغير البناء الاقتصادي للمجتمع يتغير محتوى الاخلاق نفسها ،بالتالي يربط الماجد الاخلاق بالبناء الاقتصادي وهذا ما اثبتته الظروف اذ نرى تغير المجتمعات بشكل مطرد بسبب العوامل الاقتصادية المتغيرة التي نراها في مجتمعنا وفي غيرها من المجتمعات.

ولا ينكر الدكتور الماجد دور العوامل السياسية والدينية والحقوقية في تكون تطور النظرة الى الاخلاق الا ان العامل الاقتصادي لديه هو الاكبر .

ثانيا : نظرته الى مسيرة التاريخ:

من وجهة نظر الدكتور الماجد ان لا ارادة الانسان ولا الشخصيات الفذة قادرة على تحديد مسيرة التاريخ، لان مسيرة التاريخ تحددها قوانين موضوعية خارجة عن ارادة الانسان ، وان هذه الارادة يمكنها ان تصبح حرة في حالة استنادها على معرفة قوانين التطور والتصرف طبقا لها لا على الضد منها.

ثالثا : مناقشته للافكار الفلسفية الكبرى ...

لديه مجموعة من الردود والنقاشات على بعض الفلسفات الكبرى في العالم ..

1- الافكار الفطرية : التي ملخصها ان الانسان يكتسب الافكار العامة عن طريق التجربة ، وانما هي موجودة في نفسه منذ البداية لا على شكل مفاهيم جاهزة بل على هيئة ميول فطرية للمعرفة " حسب الفيلسوف الالماني "ليبنتس" وهنا يرد الماجد بان تصورات الانسان ومفاهيمه وافكاره جميعا وبدون استثناء هي نتيجة تعميم للتجارب والتطبيق العملي ، ونتيجة للتطور التاريخي لمعرفة العلم الومضوعي.

2- ابن خلدون يرد على هيجل: اذ يرد على الفلسفة التاملية لهيجل وهي فلسفة مثالية لا تعترف بمعطيات التجربة بل تنظر الى الواقع على ضوء الاسس القبلية التي يستخرجها الفكر بصورة اعتباطية ولهذا فان المصدر الوحيد للمعرفة هو

"التامل الذهني الخالص" ويعتقد الفلاسفة التامليون ومنهم ديكارت وليبنتز وهيجل بان الواقع الموضوعي يجب ان يخضع في تطوره للقواعد التي يصوغها الفكر الانساني بارادته ونجد ان الدكتور الماجد يرد على هذه الفلسفة على ضوء فكر ابن خلدون: فزعم التأمليون يخالف المفهوم العلمي عن الواقع وانعكاسه في وعي الانسان اذ ليست المبادئ /القواعد نقطة انطلاق في البحث وانما هي النتيجة النهائية كما ان المبادئ نفسها التي يصوغها الفكر الانساني على اساس معطيات التجربة لا يحدد صحتها الا مقدار مطابقتها للطبيعة والتاريخ ويستمد الماجد ردا من ابن خلدون على دعاة التأملية ، يعني الذين كانوا يؤمنون بما يشابه ما ذهب اليه التأمليون في عهد ابن خلدون" اما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي ،فوجه تصوره ان المطابقة بين النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة المنطقية كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لان تلك الاحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل ما في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي" .

3- الماجد يرد على الفلسفة التجريبية : empirism والتي تعني ان التجربة او الخبرة هي المصدر الوحيد لكافة المعارف وهي اما مثالية تحدد التجربة على انها مجموعة الاحساسات والتصورات الذاتية ، وتنكر ان تكون الطبيعة اساسا لهذه التجربة ، اما التجريبية المادية فتذهب الى التاكيد على ان الاشياء في العالم المادي هي الاساس الذي تقوم عليه تجاربنا.

ويرد عليها بان نقصها البارز يكمن في وحدة طرفها ، في تقليلها من الدور الذي تلعبه النظرية والتجريد العلمي وعدم ادراكها بان الاحساس والتفكير ان هما الا مرحلتان مترابطتان لعملية واحدة هي عملية المعرفة .

4- كما انه رد على الجبرية مثلا بقوله" نظرية رجعية تغط بالسلبية وتنصح بالقعود عن النشاط الفعال ، ولقد اثبتت الحياة خطل هذه النظرية كما اثبتت خطل النظرية الذاتية التي تقصر عملية التطور الاجتماعي كلها على فعل الابطال والشخصيات الفذة"

- رؤية الماجد للعلاقة المحورية بين الفلسفة والفيزياء:

مذاهب ومفاهيم

في

الفلسفة والاجتماع

ترجمة وتأليف

الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد

منشورات المكتبة العصرية

صيدا - بيروت

وياخذ مثالا عليها الحركة اذ لا يمكن تصور مادة بلا حركة كما لا يمكن تصور حركة بدون مادة .

ومصدر الحركة يكمن في المادة نفسها فلقد اكدت الاكتشافات الفيزياوية صواب هذه النظرة الى الحركة ، اذ لا كتلة بدون طاقة ولا طاقة بدون كتلة وهذا ما اكدت عليه النسبية الخاصة لاينشتاين التي لم يشر اليها الماجد ، وتزداد كتلة الـe كلما زادت حركته، واستنادا لهذا الشيء "قضى العلم الحديث على الفصل بين المادة والحركة الذي امتازت به علوم الطبيعة القديمة ذات الطابع الميتافيزيقي والذي

نظر للمادة بمعزل عن الحركة" وهكذا يريد الماجد ان يبرهن على اهمية العلوم قبال الميتافيزيق، فللعلوم الاهمية الكبرى في هذا المجال وهي التي تعطي الاساس لفهم الكون والظواهر الكونية والفيزياوية كلها.

ويعتبر الماجد ان "التناقضات وصراع الاضداد يشكلان سوية الباعث الداخلي لكل حركة ،فابسط اشكال الحركة وهو انتقال الجسم في الفضاء، عبارة عن تناقض ايضا اذ ان الجسم المتحرك يوجد ولايوجد في المكان نفسه في الوقت نفسه" والكلام الاخير للدكتور الماجد حول الجسم المتحرك في الفضاء هو كلام غير منطقي تماما وغير علمي.

اذ ان حركة الجسم في الفضاء ينطبق عليها تعريف الحركة وهي انتقال الجسم من النقطة أ الى النقطة ب ووفق سرعة معينة سواء كانت في الفضاء او في غيره لذلك فان حديث الماجد عن ان الجسم المتحرك يوجد ولا يوجد في المكان نفسه مردود عليه علميا.

الا انه يربط بين الحركة بمعناها الفيزياوي ومعناها الانساني اذ يعتبر الحركة تطلق على "كل تغير يجري في الطبيعة والمجتمع"

اما صور الحركة الاساسية فهي :

حركة جسيمات المادة المتناهية في الصغر حسب قوانين خاصة .فلدينا حركة ميكانيكية وفيزياوية وكيمياوية وعضوية (خلية واجسام) وحركة وعي وحياة اجتماعية ويقسم في تفسيراته الحركة كما مر بنا وضرورو الالتفات الى ان لكل صورة من هذه الصور الحركية صفاتها الخاصة بها فقط ، ولهذا فمن غير الصحيح تفسير اعلى اشكال الحركة على ضوء قوانين الاشكال الواطئة منها ،فلا يمكن تفسير قوانين التفكير تفسيرا بايلوجيا بحتا، كما لا يجوز تفسير الازمات الاقتصادية او الثورات على اساس حركة الاجرام السماوية كما يفعل بعض علماء الاجتماع. كما ان الماجد لا يعترف بشيء اسمه حقيقة مطلقة ويعتبر ان معارف الانسان في كل مرحلة من مراحل التطور العلمي تتوقف على المستوى الذي يبلغه التكنيك والعلم، في هذه المرحلة بالذات.

وبقدر ما يتطور العلم تتعمق المعارف الانسانية وتتكامل اكثر فاكثر . لهذا عند الماجد"لا يمككن اعتبار الحقائق العلمية نهائية كاملة لانها حقائق نسبية خاضعة للتطور والاختبار اللاحقين، فمثلا كان العلماء حتى القرن العشرين يعتبرون الذرة شيئا غير اقابل للتجزئة بيد انه بعد اكتشاف مكوناتها من الكترونات وبروتونات تغيرت النظرة الياه، وحتى النظرة الحالية – وقت حديث الماجد في الستينيات- لا يجوز اعتبارها نهائية ايضا ، ويضيف الماجد :فقد يكشف العلم شيئا جديدا عنها يعمق ما نعرفه في الوقت الحاضر عن بنائها" [21] وهنا اقول ان نبوءة الماجد هذه تحققت فعلا واكتشف العلماء ان الاوتار هي اصغر شيء في الذرة وصاغوا

---

[21] - م س، ص42

على اثرها نظرية الاوتار ، والاوتار ليست مستقرة وانما راقصة وبالتالي بنوا نظرية الاوتار على انها اصغر شيء في الذرة اصغر من الالكترونات والبروتونات.

وياتي ليربط ربطا وثيقا بين العلوم الانسانية والتطبيقية عبر قوله" ان اعتبار الحقائق نسبية يعني انها تحتوي على مضمون تاريخي محدد ،لان تغير الظروف التاريخية يؤدي حتما الى تغير في الحقائق" اذن ما يمكن اعتباره حقيقة في ظروف تاريخية معينة يكف ان يكون كذلك فيما لو تغيرت هذه الظروف.

وفي ذات الاطار اي في موضوعة العلاقة بين العلوم الانسانية والتطبيقية ،، يعطي الماجد مثلا في وجود النقيضين وصراع الاضداد كأحد اهم اسس الديالكتيك ويتمثل ب(القطبين السالب والموجب في المغناطيس)وفي الكهرباء (الشحنات السالبة والموجبة) وفي المجتمع مصالح الطبقات المتعارضة .

فالماجد يشبع صراع الطبقات المتعارضة كالتضاد الذي يقع بين الشحنتين السالبة والموجبة ،فالصراع بين العباسيين والقرامطة كان صراعا شبيها بالصراع بين شحنتين سالبة وموجبة ،فصراع الاضداد احد اهم مرتكزات الديالكتيك.

"ان التصادم بين الاضداد القوة المحركة للتطور ،فالجديد لا يمكن ان يهادن القديم الذي يعيق تطوره ، ومن هنا تنشأ حتمية الصراع بينهما" واذا اردنا ان نطبق هذه الرؤية هذه على واقعنا فانني امام قضية تتشابه تماما مع ما طرحه فمع هذا السيل الجارف من المعلومات لا يمكن ان يصمد الخطاب الديني خطاب الوعظ الديني ايا كان مصدره.

لذلك نجد اليوم خطاب الوعظ يحاول ان يماشي هذا السيل الجارف ، وبنفس الوقت هو خائف منه كثيرا كثيرا (سيما مواقع التواصل الاجتماعي) اذ نرى رجالات الدين يحذرون منها دوما ومن انها مضيعة للوقت فهم خائفون منها كثيرا بحيث لا يستطيعون مجابهة الواقع انما يظهر خطابهم عاجزا عن ان يقف امامه ونراه بين الفينة والاخرى يحذر من وسائل التواصل بصورة خجولة ، لانه يعرف اي الواعظ انه اذا هاجم وسائل التواصل الاجتماعي فانه سيسفه ،علما ان الواعظ يدرك ان خطورة هذه الوسائل تكمن في كونها اسقطته كليا وجعلته في كثير من الاحيان مادة للتندر والضحك ولم يبق سوى قشر المنبر . لذلك فان حتمية الصراع التنويري تكمن بان الجديد لا يمكنه ان يهادن خطابا وعظويا عمره 1400 سنة فلذلك نرى اليوم هذا الصراع بين المجتمع والوعاظ اما ميدانه فهو الفيس بوك وجميع وسائل التواصل الاخرى ، واضرب مثلا حادثة ملعب كربلاء عندما ظهرت الموسيقية وسط الملعب وهي تعزف ثارت ثائرتهم لان انتقادهم للحادثة سيسهم في المزيد من خواء خطابهم المتهالك اصلا وسط غياب العدالة الاجتماعية عن المجتمع .

ان ايمان الماجد بالعلم يجعله رافضا كليا اي تسليم بالنظرة الميتافيزيقية للتطور اذ ان ايماننا بها يعني جعل المجتمع عاجز عن تفسير نشوء المادة الحية من المادة غير الحية وتعليل

ترقي الانواع العليا من الحيوانات والنباتات من الانواع السفلى وغير ذلك من المسائل التي برهن العلم عليها.

كما يشير الماجد الى (ان كل من ماركس وانجلز قد استندا في صياغتهما لقانون (تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية وبالعكس) على اكتشافات العلوم الطبيعية سيما قانون حفظ وتحول الطاقة الذي بين ان تطور المادة هو عبارة عن عملية تحول من احدى صور الحركة الى اخرى تختلف عنها نوعيا ويستخدم في هذا القانون اصطلاح طفرة، للدلالة على الانتقال الفجائي السريع بالمقارنة مع المراحل السابقة من التغيرات الكمية مثل تحول الماء الجاري تسخينه الى بخار وقد طبق ماركس وانجلز هذا القانون على دراسة المجتمع وتوصلا الى ان تاريخ التطور للمجتمع ليس تغييرا كميا لما هو موجود فحسب بل انه عملية تقطع فيها التغيرات الكمية في مرحلة معينة بطفرة بالانتقال من وضعية كيفية قديمة الى وضعية كيفية جديدة).

وهكذا نجد اليوم ان التغيرات التي تحصل في المجتمعات متعددة مرة نراها عبر طفرة دون تدرج ، هذه الطفرة تسبب في الاعم الاغلب ازمات مجتمعية متعددة ،فبعد عقود من الطغيان والاستبداد بمراحل الحكم وصعود العسكر واستلامهم السلطة عام 1958 وحتى نهاية طغمة البعث الفاشست بعد 2003نجد ان العراقيين وجدوا انفسهم مباشرة امام الحريات والديمقراطية مما ادى الى عدم استيعابها بشكل واضح وادى هذا الى نشوب صراعات متعددة وحرب اهلية دامت لسنوات ، لان العملية الديمقراطية اتت بطفرة دون تدرج موضوعي لاستيعابها من قبل المجتمع وادى ذلك الى ان وصل العراق ونتيجة الطفرة الديمقراطية الى اشكاليات عدة نعاني منها حتى اللحظة ومنها بل على راسها تسيد الاسلام السياسي الساحة .

الفاشية ايضا توقف عندها الماجد وصرح وهو ينتقدها" لن تنسى البشرية على مر العصور مأسي الفاشية ولن تسمح لبعض العناصر الرجعية في العالم اليوم ان تبعثها من جديد" [22]

كما ويزاوج الماجد بين قانون نقض النقيض الذي يعني فيما يعنيه ان التغير الكيفي يعني قبل كل شيء نقض الكيفية القديمة الذي لا يمكن بدونه الانتقال من كيفية الى اخرى كما ان انتصار احد الضدين في عملية الصراع يعني نفيا لاحدهما وتحققا للاخر .

ويلعب النقض دورا هاما في جميع العمليات الجارية في الطبيعة والمجتمع والفكر ، فتحول اليورانيوم الى راديوم هو شكل من اشكال نقض احد العناصر الكيماوية وتكون اخر منه كما ان نقض الزهرة بالثمرة يشكل مرحلة ضرورية في تكاثر النباتات.

ولكن النقض لا يعني نبذا لكل ماهو قديم او تحطيما له ، ولو كان الامر كذلك لما امكن التطور مطلقا،

---

[22] - مذاهب ومفاهيم ، الماجد ، م س ، ص 80-81

كما ان الطابع التصاعدي للتطور يعني الانتقال من الكيفية القديمة الى الكيفية الجديدة وهذا يجري دائما على اساس ما تم احرازه سابقا وان الجديد باعتماده على كل ما هو ايجابي في مراحل التطور يصبح مرحلة اعلى بالمقارنة مع القديم.

والتطور لا يسير بخط مستقيم ولا بدائرة مقفلة فمفهوم نقض النقيض نفسه يعبر عن "الشكل الحلزوني المتعرج الذي يسير فيه التطور ، فالنقيض المنتصر في صراع الاضداد وهو النقض الاول يتعرض نفسه الى نقض جديد (بمرحلى اعلى من التطور) يلغي لدرجة معينة النقض السابق له ويعيد جزئيا بعض العلامات التي سبق وان نقضت بالنقض الاول"

اما نظرته للقانون فانه ينظر اليه باعتباره موجود بصورة موضوعية وعاملة بشكل مستقل عن ارادة ووعي الانسان، ومثال ذلك الوراثة لدى النباتات – نرى الماجد هنا يزاوج بين قوانين طبيعية بحتة وقوانين انسانية – وكيف انها تحدث بتاثير الوسط المحيط بالنبات، بالنتيجة فان هذا قانون موضوعي ليس بمقدور الانسان ان يلغيه ولكن بمقدوره ان يكيف تطور النباتات وفقا لحاجته فيما اذا ادرك هذا القانون واستند اليه، وكذا الحال في المجتمع فليس باستطاعة الانسان ان يقيم هذا النظام الاجتماعي او ذاك بمجرد رغبتهم فيه. يقول الماجد " ان الاقرار بالصفة الوموضوعية لا تعني باحي حال الاستهانة بالدور الواعي الفعال للانسان ،فالانسان غير عاجز امام قوانين الطبيعة كما يعتقد السطحيون بل انه قادر على الحد من مدى فعلها، ومتمكن من توجيهها الوجهة التي تخدم مصالح المجتمع، في حالة اكتشافه لها" ويضيف" لقد مر حين كان الانسان فيه عبد للطبيعة ولكنه بمرور الزمن تحرر من هذه العبودية بعد ان اكتشف كيف تعمل الطبيعة ، فقوة الماء اليوم لم تعتد تفتك بالانسان كما كانت سابقا لان الناس عرفوا كيف يداروا هذا الخطر باقامة السدود واستطاعوا ان يستغلوا هذه القوة بانشاء المحطات الكهرومائية" [23] الا ان هذا الكلام غير علمي تماما ، صحيح ان الانسان حد من تسلط الطبيعة عليه وان قوة الماء ما عادت تفتك بالانسان كما في السابق ، لكن اليوم وبسبب التغيرات المناخية الكبرى التي لم يشهدها الماجد في زمنه بسبب الاحتباس الحراري الكبير الذي تعاني منه الكرة الارضية نجد ان قوة المياه اصبحت فتاكة وفوق طاقة الانسان وتعاني منها كبريات الدول في العالم فاصبحت قوة غاشمة تنهخار بسببها السدود وتغزو الشواطئ واصبحت عواصف المياه الكارثية تاتي مع الزلازل بما يسمى بالتسونامي الذي راغرق مدن باكملها وحطم مفاعلات نووية كما في اليابان وتسبب بمأسي كبيرة للمناطق المأهولة بالسكان ، حتى الامطار بسبب التغيرات المناخية الكبرى اصبحت لا تطاق بشكل كبير جدا وظلت ترافقها عواصف صعب على الانسان ان يسيطر عليها وحتى اليوم نجد ان الامطار بسبب شدتها تغرق مناطق باكملها وتثير الرعب بين السكان وترافقها سيولا كبرى يصعب السيطرة عليها ، كل ذلك لم يستطع ان يتحدث عنه الماجد لان التغيرات المناخية انذاك ما كانت بحجم اليوم بسبب الصناعات الكبرى اليوم وتاثيرها على الاجواء في الكرة الارضية وتسببها بالاحتباس الحراري المؤدي لكل هذه المشاكل. وبالتالي فان الماجد ما كانت هذه الامور قد تعرف عليها بعد. وهنا يقارن الماجد مقارنة مهمة بين قوانين الطبيعة وقوانين تطور المجتمع.

---

[23] - م س، ص86

"تمتاز قوانين الطبيعة عن قوانين تطور المجتمع، بكونها تفعل بحرية اكبر ، في حين تصطدم الاخيرة بمقاومة القوى الرجعية التي تحاول ان تطيل من بقائها فترة اكبر " وهذا واضح جدا نراه اليوم ونرقبه في بلادنا اذ تحاول القوى الدينية باختلاف مسمياتها مقاومة اية رؤية تحاول ان تنير طريق المجتمع وتطويره.

وفي باب اخر ينظر الماجد لموضوعة الصدفة والضرورة ويطبقهما على المواضيع العلمية والفلسفية على حد سواء : "كل ماهو جوهري في الواقع هو نتيجة للقوانين الموضوعية فتوالي الليل والنهار مثلا ودوران الارض حول الشمس، وتعاقب التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وتبدل طابع البناء الفوقي تبعا للتغير الجاي في القاعدة الاقتصادية كل ذلك يحمل طابع لضرورة لا طابع المصادفة " والضرورة حسب مفهوم المادية الديالكتيكية ، كل ما له اساس في جوهر الظواهر والعمليات نفسها، كل ما ينبع من العلاقات والصلات الداخلية بين الاشياء ، والذي لا بد ان يتحقق اثناء اثناء توفر ظروف معينة ، اما المصادفة فهي كل ما له اساس في غيره، اي : انه لا ينبع من العلاقات الداخلية بين الاشياء بل من اسباب عرضية فيمكن ان يقع ويمكن ان لا يقع، فنشوء النبتة من البذرة يجري حتما اذا ما وجدت البذرة شروطا صالحة للانبات غير ان نمو النبتة قد يتوقف في حالات معينة كأن يقتلها البرد مثلا، فالبرد هو صدفة بالنسبة لنمو البتة والصدفة كالضرورة ذات طابع موضوعي وانكار هذا الطابع الموضوعي ورد الصدفة الى "اللاسبب" يشكل غلطا فظيعا.

نتوقف هنا مع الماجد في قضية ما اورده حول " حتمية تعاقب التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وتبدل طابع البناء الفوقي تبعا للتغير الجاري في القاعدة الاقتصادية " وهنا يشير الماجد الى مرور المجتمعات الانسانية جميعها بالمراحل المعروفة في الماركسية القديمة وهي " المشاعية البدائية، العبودية ، الاقطاع ، الراسمالية ، الاشتراكية" وهنا نتوقف كثيرا عند هذه المراحل التي ما عادت تمثل الدورات التاريخية التي تحدث عنها الماركسيين القدامى ومنهم الماجد ، ان المدارس الماركسية الجديدة قد خرجت عن هذا المسار الحتمي ومنهم بل على راسهم هوبزبوم، ولم يتسن للماجد الوقت لاعادة النظر نقديا بالمسلمات الماركسية حول المادية التاريخية والتحولات الاقتصادية الخمسة والحتمية حسب وجهة نظره، فالماجد كان رهين المدرسة السوفيتية التقليدية في رؤيتها الماركسية "الستالينية" ، فالصين اليوم وخلافا لما قدمه الماجد زاوجت بين الرأسمالية والاشتراكية اي بين مرحلتين من المراحل السابقة وكذلك فيتنام ، بالنتيجة فان البقاء ضمن الرؤية الماركسية القديمة هو اشكالية توجه للماجد ، كذلك حتميته في النظر للتحول عبر هذه المراحل جعلته يتغاضى عن نمط الانتاج الاسيوي الذي اختلف اختلافا كبيرا عن العبودية والاقطاع معا فهو يعتمد على "النظام المائي" او " المجتمع المائي الاداري" وقد حاول ويتفوغل

ان يطبق هذا الومضوع على :المكسيك، بيرو، مصر والعراق والهند والصين، فهو يبدا بنفسالفكرة التي ابرزها ماركس عن اهمية تنظيم الري الصناعي في تلك البلدان [24]

[24] - امحد صادق سعد، في ضوء النمط الاسيوي للانتاج، تاريخ مصر – الاجتماعي – الاقتصادي، دار ابن خلدون، ط1، بيروت، 1979، ص 8

بالتالي تحتاج الدولة الى تعبئة عمالة ضخمة ولا يمكن ان يقوم بعملية تعبئة العمل وتقسيمه والاستفادة منه على نطاق البلد سوى سلطة مركزية طاغية ، الامر الذي لم يحدث في البلاد التي تعتمد على مياه الامطار . بالتالي فان الدولة هي التي تسيطر على الارض والفلاحون لاشيء وتصبح الملكية الفردية شبه منعدمة في النمط الاسيوي وان كانت موجودة وكبار الموظفين في الدولة هم الذين بيدهم الملكية الفردية و"يتوقف دوام المجتمع المائي على تمسك الدولة بمحافظتها على صفتها المالكة الكبرى، اي : على ان تكون لها اليد العليا بالمقارنة مع الملكية الفردية" [25]

وهذا كله اغفله الماجد وتمسك بنظرية المراحل الخمس على الرغم من ان نظرية نمط الانتاج كانت قد وجدت في حينها الا ان الترجمات العربية حولها لم تظهر الا بعد وفاة الماجد ويبدو انه لم يك على اطلاع بها .

ان مهمة العلم حسب الدكتور الماجد تقوم في اظهار الضرورة المختفية وراء مجموعة من المصادفات وللصدف تاثير على مسيرة تطور العمليات الحتمية ، اذ بامكانها ان تعجل او تبطئ هذا التطور ويحدث "احيانا كثيرة ان تتحول الصدف الى ضرورة ،فقد اشار العلامة الكبير دارون بان التغيرات العرضية غير الملحوظة التي تجري في الاجسام الحية والتي تثبت بالوراثة باعتبارها مفيدة لهذه الاجسام تؤدي بمرور الزمن الى تغير في النوع، وهذا يعني ان الاختلافات غير الجوهرية (العرضية) تتحول الى سمات لازمة ضرورية للنوع الجديد"وهكذا نجده يتحدث عن التكيف الطبيعي والانتخاب الطبيعي ،فاختلافات غير ملحوظة تطرأ على الانسان تؤدي الى وبمرور الزمن الى تغير بالنوع نفسه ، وهذا يقودنا الى ان نوعنا الحالي الهومو سابينس قد جاء نتيجة تغيرات طرات على الانسان الذي سبقه "ايركتوس،ناليدي،استرالوبيثيكوس.....الخ" وهذا ما لم يطلع عليه الماجد كونه كشوفات جديدة عبر علم الاحفوريات .

عموما ان العلم عدو الصدفة وهو يسعى دوما الى اكتشاف الضرورة القائمة عليها.

- **كيف نظر الماجد الى التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية ؟**

لقد نظر الماجد وبصورة بارزة الى هذه التشكيلات لدى المجتمعات واهتم بها اهتماما كبيرا، اذ بين ان كل تشكيلة اقتصادية اجتماعية تتميز بسمات اربع اساسية تحدد اختلافها نوعيا عن غيرها من التشكيلات وهذه السمات هي/ اسلوب الانتاج ،التنظيم الاجتماعي للعمل، البناء الفوقي ، مختلف انواع ظواهر الحياة الاجتماعية الاخرى كالعائلة ، القلم،الثقافة .

ويهتم الماجد كثيرا ب(اسلوب الانتاج) الذي يلعب الدور الحاسم فهو الذي يحدد صفة التنظيم الاجتماعي للعمل والتركيب الطبقي للمجتمع وخصائص البناء الفوقي وطابع العائلة والثقافة وغيرها من مظاهر الحياة السياسية ، الاجتماعية،الفكرية ، والانتقال من تشكيلة اقتصادية ، اجتماعية ،الى اخرى يجري وفقا للقانون" التوافق الضروري بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج"

---

[25] - م سن ص8

ويقصد بقوى الانتاج وسائل الانتاج التي يصنعها المجتمع وفي مقدمتها ادوات العمل ، وكذلك الناس الذين ينتجون الخيرات المادية ، اما علاقات الانتاج فهي العلاقات التي تقوم بين الناس اثناء عملية الانتاج الاجتماعي للخيرات المادية . وان تطور قوى الانتاج وادواته قبلها هو الاساس الذي يقوم عليه تغير وتطور اسلوب انتاج الخيرات المادية .

اما وضعية علاقات الانتاج فيثير حولها سؤالا : في حوزة من توجد وسائل الانتاج؟ اهي في حوزة الشعب ام في يد افراد او فئات او طبقات معينة منه ، ان هذا يعني ان طابع علاقات الانتاج يحدده قبل كل شيء علاقة المنتجين بوسائل الانتاج.

وبالتالي يجب ان تتفاعل قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وان يؤثر احدهما في الاخر ، وتشكل قوى الانتاج الجانب الحاسم الاكثر ثورية وحركة من بين هذين الجانبين.

وهذا يعني ان مستوى معين من تطور قوى الانتاج يجب ان تناسبه علاقات اجتماعية معينة، فكيفما تكن قوى الانتاج يجب ان تكون علاقات الانتاج، فالتعبير اذن يصيب اولا قوى الانتاج ثم يجري على اثر ذلك تغير في علاقات الانتاج، على ان هذا لا يعني ابدا ان علاقات الانتاج شيء خامل سلبي لا دور له في عملية التطور .

و"علاقات الانتاج الناشئة على اساس قوى انتاجية معينة تؤثر بدورها على هذه القوى ، تاثيرا فاعلا فاما ان تسرع بتطورها واما ان تعيقه.

فالعلاقات الانتاجية الجديدة التي تناسب طابع قوى الانتاج تلعب دورا اساسيا في الاسراع في التطور اللاحق للانتاج في حين تصبح العلاقات القديمة مواقع تعوق مسيرة هذا التطور ."ويضيف الماجد" لا يمكن لعلاقات الانتاج ان تتخلف طويلا عن نمو قوى الانتاج وان تظل في حالة تناقض معها وهي مهما تخلفت لابد وان تصير في النهاية الى حالة توافق يناسب مستوى قوى الانتاج، وبعكس ذلك يجري تحطيم جذري للوحدة القائمة بينهما الامر الذي يؤدي الى ازمة الانتاج كله" ويصل الماجد من هذه العلاقة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الى نتيجة خطيرة مفادها "ان حل التناقض بين قوى الانتاج النامية وعلاقات الانتاج المتخلفة في المجتمعات القائمة على التناحر الطبقي يجري عن طريق الثورة الاجتماعية "

- **الثورة الاجتماعية :-**

وهي حسب رؤية الماجد "مرحلة حتمية في تطور المجتمع تكمن اسبابها في التناقضات التي يقوم عليها البناء الاجتماعي وبالذات التصادم الحاصل بين قوى الانتاج وعلاقاتها والتناحر بين الطبقات وقانون الثورة الاجتماعية هو القانون الاساسي للانتقال من تشكيلة اجتماعية اقتصادية الى اخرى "[26]...

وهذا صحيح كما في الثورة الفرنسية والبلشفية وغيرها من الثورات التي ادت الى الانتقال من تشكيلة اجتماعية اقتصادية الى اخرى.

ويضيف الماجد بان "تطور الحياة الاجتماعية كتطور الواقع الموضوعي بأجمعه " وممكن ان يحدث التطور وفق "الطفرة" ف"لا يمكن ان تجري طفرة من تشكيلة اجتماعية اقتصادية الى اخرى جديدة دون ان يسبقه تطور في قوى الانتاج في رحم التشكيلة القديمة ودون تنامي واشتداد مختلف تناقضات هذه التشكيلة وتعاظم نضال الطبقة المضطهدة فيها" [27] وهنا لا يعطي الماجد اية تفصيلات في هذا الموضوع وتطبيقاته الا اننا بامكاننا ان نضع تطبيقاتنا وفق هذه النظرية فالطفرة لا يمكن ان تحدث دون ان تكون هنالك امور تمهد لها ، فتغيرات كمية تدريجية تحصل داخل المجتمع تمهد لقيام طفرات ومنها تعاظم نضال الطبقات المضطهدة واشتداد التناقضات في التشكيلة المجتمعية القديمة ، بالنتيجة تمهد هذه الامور لقيام الثورات الكبيرة التي تمهد للطفرات في تكوين قواعد مجتمعية جديدة لا تنتمي للقديم ، مثلا انهاء سلطة الطبقات البيروقراطية الحاكمة واحلال الفلاح محلها كما حصل في دولة القرامطة في البحرين .

احلال سلطة العبيد بدلا من الرومان في ثورة سبارتاكوس وهذه هي طفرة في المجتمع حصلت نتيجة تعاظم نضال طبقة العبيد ادت الى قيام ثورة اجتماعية .

والثورة الاجتماعية انقلاب جذري في مجموع نظام العلاقات الاجتماعية يتناول قاعدة المجتمع الاقتصادية والبناء الفوقي المرتكز عليها.

ويتوقف طابع ومحتوى الثورة الاساسي كما يشير الماجد على" نوعية المعضلات والتناقضات الاجتماعية التي تحلها وعلى شكل البناء الاجتماعي السياسي الذي تقيمه ، وقوى الثورة المحركة هي الطبقات التي تقوم بها ، كما وتشكل مسألة السلطة القضية الاولى والرئيسية في كل ثورة اجتماعية" .

---

[26] -الماجد ، مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت، بلا تاريخ، ص27

[27] - ص28 ، م س

ولا يكفي لقيام الثورة توفير اساسها الاقتصادي بل ينبغي بالاضافة الى ذلك نشوء ما يسميه الماجد" وضعية ثورية في البلاد" ويقصد به" مجموعة الظروف الموضوعية الخارجة عن ارادة الطبقات والاحزاب " وتتميز الوضعية الثورية بعلامات ثلاث اساسية هي :

1- **تدهور الوضع الاقتصادي وتفاقم بؤس الجماهير الشعبية .**

2- **ازمة سياسية في الحكم تشير الى عدم امكانية الفئة الحاكمة الاستمرار بالحكم بالطرق الاعتيادية المألوفة ، ومحاولتها البحث عن اساليب جديدة .(ايضا حصل قبل قيام ثورة القرامطة عندما سيطر الاتراك على مقاليد الحكم وبدأت تشكيلة الحكم تتخذ موضعا اخر)**

3- **تنامي فعالية ونشاط الجماهير الشعبية السياسي . (ثورة الزنج التي سبقت ثورة القرامطة مهدت للوعي السياسي والسخط الشعبي ضد العباسيين ، كذلك ثورات الخرمية والبابكية في اذربيجان ساهمت باشعال الرؤى السياسية لدى الناس وكسر هيبة العباسيين).**

4- **هذا ما ذكره الماجد ولو اردنا ان نطبق ما ذكره على الوضع في مجتمعنا اليوم ، ونسال سؤال ، الم تتشكل هذه النقاط في البصرة/2018 مما ادى الى القيام بتظاهرات عارمة ادت الى عنف وعنف مضاد وشكلت ثورة اجتماعية كبيرة انصاعت لها الفئات السياسية ، بعد ان رات ان الامور قد خرجت عن نصابها .**

اذ راينا ان الوضع الاقتصادي تدهور بصورة كبيرة وتفاقم بؤس الناس وتفشت البطالة بشكل كبير جدا . كما انه وبسبب الفساد الاداري والمالي والاخلاقي ادى الى ازمة سياسية في الحكومة المحلية ، مما ادى الى تصاعد الحراك الاجتماعي ضد الحكومتين المحلية والمركزية قادها شباب البصرة .

ولاجل ان تصبح الثورة حقيقية يجب توفر ظروف ذاتية بالاضافة الى الظروف الموضوعية الانفة الذكر .

وهذا ما اطلق عليه الدكتور الماجد اسم "الوضعية الثورية المباشرة " بالتفريق عن الوضعية الثورية العامة،

الثورة اذن يصنعها الناس ممثلو الطبقات المضطهدة الذين يتوقف على مبادرتهم وطاقاتهم وقابليتهم على لف اوسع الجماهير الشعبية نجاح الثورة الاجتماعية حولهم .

ومتى ما اصبحت الجماهير الشعبية مستعدة لخوض المعركة الحاسمة تأييدا لطليعتها عند ذلك يقال ان الظروف الذاتية للثورة قد تهيأت.

ويتوقف " ظهور العامل الذاتي في مختلف انواع الثورات الاجتماعية على طبيعة الثورة وقواها المحركة ، فكلما كانت المهمات اوسع وكلما كانت فعالية الطبقات

التقدمية اشد ، اصبحت الاجراءات الثورية اشد واضحت مسيرة التطور الاجتماعي اسرع"

كما ويعتبر الماجد ان ما يحدد التطور التاريخي ليس الظروف الطبيعية الخارجية كما يعتقد مونتسكيو وانما تغير اسلوب انتاج الخيرات المادية

- **الماجد ودراسته لابن خلدون...**

نزع القدسية عن الدولة لدى الماجد مستندا على ابن خلدون...

كما ان للدولة حضورها في تعريفات الماجد وهو حضور مكثف ومهم ويستعير من ابن خلدون الفكرة حول الدولة اذ ان الدولة لديه هي ظاهرة انسانية لا الهية ولا تكتسب اية قدسية وان كان يراسها النبي نفسه، بمعنى انها ليست كيان مقدس وحدد ابن خلدون مهمة الدولة بالقهر وفرق بين نوعين من السلطة لدى الدولة سلطة رئيس العشيرة القائمة على الاحترام الطوعي وسلطة الملك القائمة على القسر ، يقول ابن خلدون: "ثم يقولون – اي : الفلاسفة، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وانه لا بد ان يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم نفسه، او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته" (ابن خلدون، المقدمة)

لقد اشار الماجد الى اهمية فلسفة ابن خلدون في بناء الدولة ونزع قدسيتها فالماجد يضع حدا فاصلا بين الدولة والاله ويعتبر ان السلطة واستمداداتها بشرية تماما. ويثير ايضا قول ابن خلدون" قدمنا ان الادميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية والالم، تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك وهو امر زائد على الرئاسة سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في احكامه واما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر" (المقدمة ص)126.

كما وينتقد شكل الدولة الراسمالية التي تسبب بنظره الاحتكارات وطواغيت المال وغياب العدالة الاجتماعية .

كذلك يقارن الماجد ابن خلدون مع المفكر الايطالي فيكو(1744-1668م) اذ ان فيكو يذهب الى ان "المجتمع الانساني يمر اثناء تطوره بثلاث مراحل هي: الطفولة والشباب والكهولة، اذ ان مؤرحلة الطفولة تمثل المرحلة البدائية والثانية العصر البطولي/الارستقراطي، والثالثة بالعصر الانساني /البرجوازي وتنتهي الدورة بانهيار المجتمع فيعود الى المرحلة الاولى ويعتبر الماجد ان ابن خلدون كان قد سبق فيكو الى فكرة الدورات التاريخية في مقدمته الشهيرة ، حيث اعتقد بان اجيال البدو هم في رايه القوة المحركة في التاريخ الرامية الى الخروج من حياة الشظف الى حياة الترف تغزو البلدان وتقيم الدويلات وتشيد الحضارة ولكنها ما ان تعتاد على حياة المدن حتى

تفقد بطولتها وعصبيتها فيخرج جيل قوي جديد من البادية يزيل الدولة القديمة ويبني على انقاضها دولة جديدة وهكذا يتجدد التاريخ. "بالتالي ان كلا النظريتين تؤمنان بفكرة حتمية التطور التاريخي.

- الماجد يرد على هيجل:

في مطلع القرن 19 تقدم الفيلسوف الالماني هيجل بنظريته عن التطور الديالكتيكي التي صورت العالم في حالة من الحركة المستمرة ، في حالة من التغير والتطور والتحول مصدرها "التناقضات الداخلية " وقد طبق هيجل ديالكتيكه هذا في نظريته عن المفاهيم ،الا ان كون هيجل مثاليا ادى الى ان يقع اسلوبه الديالكتيكي في تناقض مع نظريته التي استوجبها ضيق افقه الطبقي فهو لم يعترف بان الفكر نتاج المادة وانعكاس لحركتها في دماغ الانسان، بل اعتقد ان الفكرة المطلقة هي صانعة المادة وبناء على هذا الفهم للمسألة ليس الوعي هو الذي يجب ان يوافق الواقع الموضوعي بل على الواقع ان يخضع الى التراكيب الذهنية التي تستخلصها فلسفة هيجل عن طريق التأمل ، ويصل الدكتور الماجد الى ان الديالكتيك لم يصبح علما حقيقيا الا بعد ان اقام كل من ماركس وانجلز ديالكتيكهما على اساس الاكتشافات العلمية الثلاثة الكبرى وهي: اكتشاف الخلية الحية ، قانون حفظ الطاقة وتحولها ، قانون دارون اذ ازالا عنه المثالية .

كما تناول الماجد المثالية Idealism واعتبر ان هذه الجذور تجد لها تربة في عملية المعرفة نفسها، فانقسام المجتمع الى طبقات متناحرة وما رافقه من انفصال العمل الفكري عن العمل الجسدي كانا الشرط الاساس لظهور المثالية ولهذا يجد الماجد التفسير المثالي لظواهر الطبيعة ملازما لمفكري الطبقات المتحكمة في المجتمع.

كما اهتم الماجد كثيرا بالمفاهيم/المقولات category وتساعد المفاهيم الانسان على الصترف بصورة اعمق لدوافع المحيط به ، اذ ان عملية معرفة الطبيعة والمجتمع ليست عملية انعكاس ميكانيكية في دماغ الانسان ، بل انها عملية معقدة تصاغ فيها المفاهيم والقوانين والتي من اهمها : المادة ، الحركة ، السببية ، الضرورة والمصادفة ،الشكل والمحتوى ، الجوهر والظاهرة ،الامكانية والواقع ، الزمان والمكان، كما وتؤلف التشكيلة الاجتماقتصادية القاعدة والبناء الفوقي للطبقات اهم مفاهيم المادية التاريخية .

والمفهوم لديه يجب ان يكون متطورا ومرنا وترتبط هذه المفاهيم بعضها مع البعض الاخر كما هو الحال في الاشياء والعمليات الجارية في العالم ولهذا السبب لا يجوز النظر الى المفاهيم العلمية كما لو كانت ثابتة لا تتطور .

ولنقف مليا عند تناولات الماجد لهذه المفاهيم الاساسيةوالتي تدخل في بنيات ثقافية تنويرية فلسفية كبرى .

وسابقة على عصرها في بلد اجحف حق الماجد في الحياة حتى .

واول هذه المفاهيم الفلسفية التي تناولها الماجد وسنحاول تطبيقها فكريا او مجتمعيا او ثقافيا في مجتمعاتنا قدر الاستطاعة ...

- **الاحتمال(الامكانية) والواقع:**

اذ يتعلق هذان المفهومان بعملية التطور ،فالشيء الذي ينشأ لا يتحقق مباشرة في الواقع، وانما يظهر في بادئ الامر على هيئة احتمال فقط، ويقصد بالاحتمال تلك المرحلة في تطور الاشياء والظواهر عندما لا تكون هذه الاشياء قد اصبحت واقعا بعد..

اما الواقع فهو الاحتمال المتحقق.

للاسف ان الدكتور الماجد لم تسعفه حياته كي يعطي امثلة تطبيقية لهذه الافكار الفلسفية /المفاهيمية الكبرى ، ولو شئنا ان نطبق هذه المسالة فكريا فلدينا الكثير من الامثلة التطبيقية ،فالاحتمال في نظرية التطور البايلوجية كان يتحدث عن فترة انفجار كمبري قبل حوالي 500 مليون سنة، وجدت فيها كائنات كثيرة على الارض منها (الروبيان نفسه) اذن كانت هنالك مرحلة تطورية كبيرة للكائنات والكائنات المتطورة لم تك قد اصبحت واقعا بعد، الا ان هذه الاحتمالات او امكانية وجودها اصبح حقيقيا بعد ملايين السنين وشيئا مشاهدا معروفا نتعايش معه فالواقع هو الاحتمال الذي تحدث عنه العلماء وتحقق.

كما ويجب التمييز بين الاحتمال الشكلي الفارغ وبين الاحتمال الواقعي ، فمن وجهة نظر الاحتمال الشكلي "كل شيء ممكن" ولا يقوم هذا الغرض على اعتبار للظروف الواقعية المحددة التي بامكانها ان تجعل من الاحتمال واقعا ، فما يظهر في ظروف معينة احتمالا مجردا يمكن ان يصبح واقعا حقيقيا في ظروف اخرى ،فالازمات الاقتصادية في ظل الانتاج البضاعي البسيط هي احتمال مجرد فقط، بيد ان هذا الاحتمال يصبح واقعا عندما يتحول الانتاج البضاعي البسيط الى انتاج رأسمالي.

- **كيف نظر الماجد الى التصوف...**

لان الماجد يناصر الطبقات الجائعة /المحرومة فهو قد وقف الى جهة التصوف كأتجاه تقشفي في الفلسفة الاسلامية وقد نشأ في رايه كتعبير عن احتجاج الجماهير الشعبية السلبي على الظلم الاقطاعي ،ففي تلك الظروف حيث لم يستطع الكادحون ان يحققوا امالهم رغم ما قاموا به من ثورات وانتفاضات ، تولد عند قسم من الناس شعور باليأس من الحياة ، فحولوا انظارهم الى السماء سلتمسون مخرجا من بؤسهم .

ويبدو ان الرؤى الطوباوية التي اغرت الماجد للحديث عنها بسبب ايمان اشخاصها بالعدالة الاجتماعية المفقودة جعلت الماجد ايضا يعجب بفكر توماس مور الذي تحدث عن الدولة والمجتمع المثاليين في جزيرة خيالية لا مكان لها في الواقع، والى مور تعود المقولة الشهيرة "لقد اكلت النعاج البشر " التي عبر بها عن الاساليب البربرية لصيرورة وتطور الراسمالية في انكلترا عندما طرد الاقطاعيون الفلاحين من اراضيهم ليحولوها الى مراع لتربية الاغنام اثر ازدهار الصناعة الصوفية .

ويعتبر الماجد انه وعلى الرغم من اهمية هذه الافكار وان الطوباويين قد انتقدوا النظام الراسمالي وتخيلوا النظام الاشتراكي الا انهم بحكم عدم ادراكهم لقوانين تطور المجتمع لم يستطيعوا ان يبينوا الطريق لاقامة المجتمع الجديد، فهم لم يفهموا دور الجماهير الشعبية ولا الصراع الطبقي في التاريخ وظنوا ان الاشتراكية تستطيع اذا ما اكتشفت ان تخضع العالم لسلطانها بقوتها الخاصة وعن طريق الدعاية لافكارها فحسب.

- **كيف نظر الماجد الى المحتوى والشكل؟**

ان كل شيء وكل ظاهرة في الطبيعة والمجتمع هي ذات محتوى وشكل .

والمحتوى عند الماجد هو الجانب الاكثر اهمية والذي يعبر عن جوهر الشيء ويظهر في خواصه وصفاته اما الشكل فهو التنظيم الداخلي للمحتوى او هو الربط بين العناصر المكونة للمحتوى في كل موحد ولايمكن بدونه وجود المحتوى نفسه.وينشأ اثناء عملية التطور تناقض بين المحتوى والشكل ، تناقض لا يستلزم في المراحل الاولى تغيير الشكل القائم، بيد ان استمرار هذا التناقض في النمو التدريجي يؤدي بالنتيجة الى نشوء حالة يصبح فيها الشكل عائقا للتطور المقبل ، ولا يحل هذا التناقض الا بطريق تحطيم الشكل القديم.

اذن نحن امام ضرورة امكانية توفير طريق لتحطيم الشكل القديم ، والمراد بالشكل القديم الحالة التي كانت عليها القضية المعينة فاستمرارها بشكلها الذي هي عليه وان تطور محتواها سوف لن يقدم شيئا للقضية المراد تطويرها.

يقول الماجد ايضا " ان القول بوجود التناقض بين المحتوى والشكل لا يعني مطلقا ان هذا التناقض قائم بين المحتوى والشكل على العموم بل انه قائم بين الشكل القديم والمحتوى الجديد الذي يبحث لنفسه عن شكل جديد يطابقه، مع التاكيد على ان المحتوى الجديد بامكانه ان يستخدم بعضا من الاشكال القديمة دون ان يحطمها بل بأن يغير من طبيعتها ويكيفها لاغراضه، فالنظام الاشتراكي مثلا يحتفظ ببعض الاشكال القديمة التي كانت سائدة في عصر الراسمالية كالنقود والبنوك والسلع، الا ان جوهر هذه الاشكال قد تغير عما كان عليه في ظل النظام الراسمالي" طبعا يضرب هذه الامثال لانه عاصرها وكانت موجودة حاليا لا يوجد هنالك وجود للنظام الاشتراكي بعد انتهاء الحرب الباردة .

وهكذا نجد انه بالامكان اليوم لاجل التغيير ان تحتفظ ببعض من الاشكال التي كانت حياتك تسير وفقها الا ان جوهر حياتك يجب ان يتغير سائرا نحو التنوير والنهضة .

الماجد ونظرية المعرفة :

تعد المعرفة عملية انعكاس معقدة في وعي الانسان تتم على مراحل : تبدا من التامل الحي للظواهر والاشياء وتنتقل الى التفكير المجرد ومن هذا الى التطبيق ، فالاحساسات والتصورات وهي ما يدعى بالتامل المباشر الحي تشكل نقطة الانطلاق في المعرفة كعملية .

ان هدف المعرفة كما يراه الماجد يتلخص في اكتشاف القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع لا يتحقق الا عن طريق التفكير المجرد وهو المرحلة الثانية في عملية المعرفة ، وفي هذه المرحلة ينصرف الفكر عن كل ماهو عارض وغير جوهري الى الغوص في جوهر الاشياء والظواهر معمما ما تقدمه اليه الاحساسات من معطيات وتظهر نتائج التعميم على شكل مفاهيم. ويشكل التطبيق الاساس الذي تقوم عليه عملية المعرفة حسب ذهاب الماجد والمقياس الذي تحدد بواسطته صحة المعارف التي يتوصل اليها الانسان وهكذا فان امتحان صحة المعارف بالتطبيق يعتبر اعلى مراحل عملية المعرفة او اعلى مراحل انعكاس قوانين العالم في دماغ الانسان وفي التطبيق فقط يمكن للانسان ان يتفحص الحقيقة التي توصل اليها تفكيره.

كذلك قرا الماجد وهو المختص في مجال الفلسفة قرا النظرية النسبية لاينشتاين الخاصة والعامة كما قرا دارون كما مر بنا بل انه انتقد اينشتاين على وقوعه تحت ضغط الافكار الماخية والذي قاده الى ان يعطي تفسيرات مثالية لبعض الموضوعات

ومن ذلك تجاهله للاساس الحقيقي للنظرية النسبية ، اي : الفهم الصحيح للمادة واعتقاده بان خواصا كالتمدد وغيره ليست صفات موضوعية

ملازمة للاجسام المتحركة ، وانما هي نتيجة لقياسات صرفة للعلاقات الخارجية بين الاشياء. وهذا يدلل كيف ان الماجد كان يدرس ومن وجهة نظر نقدية فلسفية حتى الامور العلمية كالنظرية النسبية بل انه ينتقد اينشتاين في بعض اوجهها نتيجة قراءات له في هذا المجال.

ثالثا: عبد الرزاق مسلم الماجد ... موسى الخميسي

الناصرية ، تلك المدينة الجميلة ذات الرائحة العطرة التي تنبعث من فراتها الجميل، النهر الذي يضفي على المدينة جمالاً وعذوبة نادرة ويبدو وكأنه سحر يشد ساكنيها إليها ويجعلهم ينجذبون إليها دائماً بحب عارم ، كما أنه الشريان الذي يعطي للمدينة الحياة والعنفوان و الصبا، فتسحر المرء بساتينها ونخيلها الباسق وأرطابها الحلوة . سحر جمالها أثر بأحاسيس أهلها فأعطتهم الوداعة والطيبة فخرج من أحشائها أبناء بررة تفتخر بهم ويفتخر بهم كل العراقيين، أبناء عرفوا حب الناس وحب الوطن فانخرطوا في أعمال تهدف إلى إشاعة السعادة والبهجة في النفوس وتعطي لحياة الناس قيمة حقيقية وحضارية. واحد من هؤلاء هو الشخصية المندائية المرموقة الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد.
ولد الدكتور عبد الرزاق مسلم في مدينة الناصرية عام 1929 في بيئة مثقفة ، فوالده المرحوم مسلم ضمد الماجد كان أول المعلمين في الناصرية وكان يلقب بـ (مسلم أفندي) وكان يعتبر واحد من النخبة المثقفة التي حملت راية التعليم في عراق القرن العشرين فأثر تأثيراً واضحاً في مدينة الناصرية وكان حضوره فيها قوياً وخصوصاً في الوسط المندائي مع أبرز شخصيات الطائفة اللامعين آنذاك أمثال الشيخ داخل الشيخ عيدان وحبيب زغيّر غيّاض وداغر ماجد عمّ المرحوم مسلم ضمد . وسهر على تربيته والعناية به واحتضانه عمه المرحوم جهاد ضمد الذي كان هو أيضاً معلماً ، كما وأثر في تكوينه عدد من أقربائه المثقفين أمثال عواد سعدون . في هذه البيئة ترعرع الفقيد.

أكمل عبد الرزاق تعليمه الثانوي في مدينة الناصرية ثم انتسب إلى دار المعلمين العالية في بغداد عام 1947 في قسم اللغة العربية ويذكر نعيم عيال الحادثة التالية عندما كان طالب في الصف الأول في دار المعلمين العالية:
)بعد 15 يوماً من امتحان " النحو " طرح أستاذ اللغة العربية " وهو مصري الجنسية " على الطلبة إثناء مناقشة نتائج الامتحان مع الطلبة في القاعة التي كانت مكتضة بالطلبة أنه يأسف لأن هناك أحد الطلبة وبهذا المستوى يغش بالامتحان . ألح الطلبة على تبيان اسم الطالب ليكون عبرة لغيره من الطلبة فذكر اسم عبد الرزاق مسلم الذي كان حاضراً فرفع عبد الرزاق يده طالباً الحديث لكن الأستاذ امتنع عن الإذن له ولكنه ونزولاً عند الإلحاح الشديد من عبد الرزاق سمح له بالحديث فاتضح أن المقصود في الغش أن عبد الرزاق كتب نصاً أدبياً جواباً على أحد الأسئلة وهذا النص يستوعب لسبعة صفحات كتبه عبد الرزاق كاملاً الأمر الذي اعتبره الأستاذ غشاً فليس من المعقول حسب وجهة نظر الأستاذ أن يحفظ الطالب نصاً كاملاً من 4 صفحات فطلب منه إعادة قراءة النص فأعاده عبد الرزاق كاملاً وبعد 15 يوم من الامتحان فأبدى الأستاذ والطلبة تعجبهم وقدم الأستاذ اعتذاره واستدرك يقول بأنه من الصعب التعامل مع نماذج ذكية جداً مثل هكذا طلبه) تخرج عبد الرزاق من معهد المعلمين العالية عام 1951 وعين مدرساً في ثانوية الناصرية فكان محبوباً جداً من قبل زملائه وطلابه ذا علاقات واسعة ومواهب متشعبة لكنه نقل إلى الخالص عام 1956 فقام بتدريس اللغة العربية في

الخالص وفي دار المعلمين في بعقوبة . وبعد ثورة الرابع عشر من تموز 1958 قدم طلاب ثانوية الناصرية عريضة وقع عليها الطلاب بالإجماع يطالبون بإعادة أستاذهم إلى مدرسته وفعلاً عاد عبد الرزاق إلى مدينته وعين مديراً لثانويتها. وبعد الاضطرابات التي حدثت عام 1959 نقل إلى بغداد بناءاً على طلبه فعين مدرساً وبنفس الوقت مفتشاً في مديرية تربية الرصافة. وفي عام 1960 حصل على إجازة دراسية إلى موسكو. يقول عنه المقربين منه أنه كان مثابراً على دراسة اللغة الروسية فأجادها خلال أشهر قليلة. ثم درس في جامعة موسكو الفلسفة وأختص بدراسة فلسفة الفيلسوف العربي الشهير أبن خلدون وخاصة مقدمته " مقدمة ابن خلدون ". عاد إلى الوطن الذي عشقه عام 1966 وتعين عام 1967 أستاذاً للفلسفة في جامعة البصرة.

يذكر المقربين إلى عبد الرزاق أنه كان شديد التأثر بأدب نجيب محفوظ بحيث استوعبت مكتبته كل مؤلفات نجيب المنشورة إلى ذلك الحين . وجل اهتماماته انصبت على الفلسفة والأدب وكرس وقتاً كبيراً من حياته للعمل السياسي بحيث أن أحد المقربين إليه يقول أن السياسة أصبحت واحدة من أفضل هواياته يتعامل معها بحس مرهف يقض . أمّا المطالعة والتأليف فكانت لها حصة الأسد في مجمل اهتماماته.

كان عبد الرزاق يعشق الموسيقى و خاصة العربية منها وكان مولعاً بالموسيقار محمد عبد الوهاب وكان مصراً على اللقاء به فسافر إلى القاهرة والتقى عبد الوهاب في دارة ولازالت عند عائلته الصور التذكارية معه. كان لعبد الرزاق صوتاً جميلاً فيغني لعبد الوهاب فيطرب إليه سامعيه. تحدثت زوجة عمه أنها لم تكن على الإطلاق تعتقد أن ذلك كان صوت عبد الرزاق بل أنه عبد الوهاب يغني في الراديو.

كان عبد الرزاق يحب السفر ويحب اكتشاف الجديد ويتأثر به. فسفرته إلى مصر لم تكن الوحيدة بل أنه سافر برفقة والده إلى بيروت وبرفقة عمه وزوجته وابنته البكر إلى إيران. أمّا خلال دراسته في موسكو فسافر إلى فرنسا وبريطانيا وألمانيا وجيكوسلوفاكيا.

كما أنه كان شديد الولع بالطبيعة فالسنوات القليلة التي تمتعت معه زوجته وأطفاله بدفء العيش إلى جانبه كانت مليئة بالسفرات في وسط الطبيعة التي كان يعتبرها الغذاء الروحي له. كان عبد الرزاق طيب القلب حنوناً سهر على راحة أخوته وأمه بعد أن تزوج والده من امرأة أخرى . ولدماثة خلقه كان محبوباً من أهله وأصدقائه وأ قربائه . وقد التف حوله عدد كبير من الأصدقاء ويمكن أن نذكر منهم على سبيل المثال المرحوم ورد عنبر والمرحوم شنور عودة والشاعر عبد الرزاق عبد الواحد وصديق طفولته المرحوم صبري مهوس وكذلك الدكتور محمد علي الماشطة والتكمجي والدكتور محسن رومي.

كان عبد الرزاق شديد الاهتمام بمظهره دائم النظافة فقد يقال أحياناً أنها صفة وراثية فوالده ورغم شوارع الناصرية غير المبلطة إلاّ أنك تجده نظيفاً أنيقاً متألقاً.

لعبد الرزاق مؤلفين الأول " مذاهب ومفاهيم في الفلسفة وعلم الاجتماع " والثاني " دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية " . وكان قد أنجز ترجمة أطروحته عن الروسية وأرسلها للطبع إلى بيروت إلاّ أنه لم يعرف مصيرها لحد الآن كما أن له العديد من الكتابات بقيت مهملة حيث وافته المنية قبل تنقيحها وطبعها.

في ليلة 1968/3/21 وبعد ستة أشهر من تعيينه أستاذاً للفلسفة في جامعة البصرة اغتالت الأيدي الشريرة الأستاذ عبد الرزاق مسلم وكان ذلك في يوم الخميس الساعة السابعة مساءاً

قرب إحدى المقاهي في كورنيش شط العرب وهو في طريقه لزيارة رئيس قسم الفلسفة في جامعة البصرة(لا يوجد قسم للفلسفة في الجامعة انذاك، وانما كان الدكتورا استاذا للفلسفة في كلية الاداب /قسم اللغة العربية .) والمريض في داره حيث انطلقت رصاصات من مسدسات كاتمة للصوت فوقع مضرجاً بدمائه ولم ينقل إلى المستشفى إلاّ بعد وفاته على الرصيف.

في يوم الجمعة أتصل أصدقاؤه بأهله فذهبوا إلى البصرة وحملوا الجثمان إلى بغداد لكنه انطلقت في يوم السبت مظاهرات صاخبة أعدها طلبة وأساتذة جامعة البصرة حاملين جنازة رمزية استمرت لثلاثة أيام لبس فيها المتظاهرون السواد حداداً على أستاذهم ومطالبين بالقصاص من القتلة. وقد نشرت الصحف البغدادية أنباء الجريمة على صفحاتها الأولى وبمانشيتات كبيرة. وهكذا طويت صفحة أحد أبرز الشخصيات المندائية والوطنية والعلمية في عراقنا المعاصر.

رابعا:
عندما يكون الاديب شاهد عصره ... الاديب عبد العزيز عسير يوثق ما تعرض له الماجد عبر الرواية . قدم لها : ياسر جاسم قاسم
يكاد يكون الشاعر البصري عبد العزيز عسير هو الاديب الوحيد في العراق الذي ارخ لمقتل المفكر عبد الرزاق الماجد عبر عمل روائي في بداية سبعينيات القرن المنصرم ، اذ ذكر قصة مقتله الاليمة عبر ذكره له في مقطع كامل من رواية كتبها عندما كان طالبا في كلية الاداب /جامعة البصرة ...كما انه كان قد شارك في التظاهرات الكبرى عقب مقتله والتي انطلقت من جامعة البصرة وتوجهت الى مبنى المحافظة ومنها الى القنصلية الايرانية وعند وصول الطلاب الى مبنى المحافظة خرج لهم المحافظ منددا بما حصل للدكتور الماجد الا ان هذا لم يخفف من شعور الططلاب بالالم مما حدا بهم الى الانتقال الى القنصلية الايرانية في بريهة وكانت القوات الامنية تحيطها من كل جانب وقام الطلاب بضربها وجرح العديد من رجال الامن الا ان رجالات الامن لم يردوا بالاذى على الطلاب .

ننقل هنا نص مقطع الرواية وذكره للمظاهرات الطلابية التي جابت شوارع البصرة انذاك منددة بمقتل الماجد ...ويتبين من الرواية الاتهام المباشر للسافاك بقتله مع تواطؤ المخابرات العارفية نحن اذ نقد لهذا المقطع هنا للقارئ انما ننوه الى انه ينشر لاول مرة منذ كتابته قبل اربعين سنة من الان ....

- **يسقط الحكم البيروقراطي الرجعي يا:**
- **يسقط**
- **يا**
- **يسقط**
- **يا**
- **يسقط**

ايتها الجماهير الطلابية الثائرة ... ليس عجيبا ان تتمكن ثلة من المخابرات الايرانية من اغتيال احد اساتذتنا او ان ترتكب هذه الجريمة البشعة في وسط المدينة دون ان يكتشف القاتل ... ذلك لان السلطة الرجعية متواطئة مع القتلة ...

يسقط ال...

- تفرقوا اولادي ... تفرقوا ... سنلقي القبض على القاتل

- تفرقوا... تفرقوا...

- المجد والخلود لشهداء القوى التقدمية

- تفرقوا ... تفرقوا...

- يسقط حكم التجار واللصوص ولتبق راية .....

- تفرقوا

- لن نتفرق قبل ان نحطم القنصلية الايرانية ... ايها الزملاء لا تتراجعوا ... هيا الى القنصلية .. يا بغداد ثوري ثوري خلي.... جبهة جبهة وطنية ... ضد السلطات الرجعية ... جبهة جبهة وطنية ... ضد السلطات الرجعية

كنت معهم وكانوا مشدودين الى بعضهم لقد جمعتهم الساحة اخيرا(يقصد اجتماع البعثيين مع القوميين والشيوعيين" ... في الساحة يكون الشعار واحدا "هنا تسقط كل الشعارات التي رفعت في نادي الجامعة ..وهنا تسقط كل الهتافات التي صرخ بها في قاعات الجامعة " في الساحة الهتاف واحد والشعار واحد، في الساحة يحتشد الشيوعي والبعثي والحركي والناصري .. المؤمن والملحد ..الفم واحد.. والصرخة واحدة ..

- يا

- يسقط

- جبهة جبهة وطنية ضد السلطات الرجعية

- يا

- تعيش

- يا

- تعيش

كانت القنصلية الايرانية محاطة بالسيارات المصفحة والرشاشات مصوبة الى صدر التيار البشري المندفع وهم يخترقون حصارالعملاء وكنت معهم

يسقط ... يسقط .. (يقصد الحكم العارفي) لا تخافوا رشاشاتهم .. اضربوهم بالحجارة ... يا ... تعيش..ز يا ... يسقط ..جبهة .... جبهة وطنية ... يا تعيش .. يا تعيش ثوري ... ثوري (اشارة الى الشعارات التي رفعت ابان التظاهرة الطلابية التي خرجت من جامعة البصرة منددة بمقتل الماجد)

ومع انك الان مرهق جدا ... فانك تعود الى البيت وانت في اقصى حالات الارتياح .. لقد اثبتت التجربة انك فعلا تنتمي اليهم جميعا، وانهم ينتمون اليك جميعا ولكن لماذا كانت الساحة هي المكان الوحيد للانتماء؟ والام سيطول هذا اللقاء الجبهوي الذي اثبت ان العدو واحد والمصير واحد ؟

- انها مهزلة يا منذر رجال الامن الذين احسبهم الان يحقون مع زملائنا المعتقلين ..اين كانوا ليلة امس عندما اقترفت الجريمة.
- كانوا مشغولين بمطاردة فلان من البعثيين وفلان من الشيوعيين وفلان من ...
- هل تعتقد ان السلطة متواطئة؟
- والا لماذا كل هذا الدفاع عن القنصلية الايرانية ؟
- التظاهرات اثبتت ان الحكم ضعيف جدا ..انا اعتقد بان الرئيس عبد الرحمن سيسقط لا لانه يفتقر الى قاعدة شعبية مساندة فقط وانما لان العناصر المتعاونة معه في السلطة لايهمها الا طموحها الشخصي ونزعاتها الفردية .
- من تعتقد؟ ذلك ما يصعب التكهن به.

كانت قاعة الفرزدق مزدحمة بالطلبة ... وكانت النفوس متأججة .. (هذه صور واقعية جسدها الشاعر عبد العزيز عسير وهي من مشاهداته الحية في ذلك الوقت) ولم تكن القصيدة مجرد رثاء، لقد عبر فيها عن الصرخة التي اخترقت جدار الصمت .. انها الانتفاضة لا الرثاء..

وشم السكون بصرختين مرصعا   بزهور نعشك وانتفاضتنا معا(هذا بيت من قصيدة كان قد الفها الشاعر في رثاء الدكتور الماجد الا ان القصيدة قد ضاعت وضمن منها هذا البيت فقط في روايته)

ولولا انك قد تذكرت ان الحفل كان تأبينيا لكنت اول المصفقين (نظم طلبة جامعة البصرة بعد مظاهرتهم الكبرى اثر مقتل الدكتور الماجد حفل تابيني له) اي حماس ذاك الذي زرعته في نفسك القصيدة . كنت صغيرة امام تلك النفس النحيلة التي واجهت الجمهور بانتفاضة طال اختباؤها سنين طويلة ، الصدق واضح في كلماته وذلك مالم يينكره احد حتى الذين تذمروا لمشاركته في الاحتفال.

- قصيدته جيدة لكن فيها ميلا واضحا اليهم (هذا على لسان البعثيين انذاك وكيف يصفون الشاعر الذي رثى الماجد بان لديه ميلا للشيوعيين)
- لم تكن قصيدته رثاء لشهيد بقدر ما كانت ثورة على القاتل
- القاتل عدونا جميعا ... والدليل على ذلك انه استهدف حياة استاذ الفلسفة الاسلامية وهو عالم ديني معارض لنظام الشاه(يقصد بذلك موسى الموسوي وكان صديقا للاستاذ الدكتور المفكر عبد الرزاق مسلم الماجد وقد ضرب في نفس اليوم اذ كان معه لكنه لم يمت) .

وهكذا ينتهي المقطع الذي خصصه الشاعر الاديب عبد العزيز عسير في توثيق حادثة اغتيال الدكتور عبد الرزاق مسلم(بتشديد اللام) الماجد وهو التوثيق الوحيد الذي حصلنا عليه يوثق للحادثة الاليمة .

خامسا: من قتل عبد الرزاق مسلم الماجد؟

تحقيق : باسل محمد عبدالكريم- ياسر جاسم قاسم

اختلفت الروايات في قتل الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد وكانت وفق ثلاث روايات سنذكرها حسب الشهادات ، الا اننا سنتوقف عند ما اسميناه السيناريو المفترض الاقرب الى الواقع في حادثة مقتل الدكتور الماجد وهذا السيناريو رسمناه وكتبناه بعد وصول شهادات مهمة تخرج للملأ للمرة الاولى منذ مقتل الماجد ومن قبل عائلته التي تفصح هنا وتقطع الشك باليقين بالسؤال الذي ارق الكثيرين : من قتل الماجد؟

(الرواية الاولى)

فحوى الرواية :

(انه لم يك المقصود بالقتل بل قصد السيد موسى موسوي اصفهاني حفيد المرجع الشيعي ابو الحسن الموسوي الاصفهاني وكان معارضا لنظام الشاه ولاجئا عند العراق ويدرس (بتشديد الراء وكسرها) في جامعة البصرة منذ سنوات وكان مستهدفا من قبل السافاك ، وعندما تعرضوا لهم قتل الماجد بالخطأ ، اذ ما كان هو المستهدف) وهذه الرواية ذهب اليها :

الاستاذ الناقد خالد السلطان

الاديب عبد الحليم مهودر

الاستاذ الدكتور اسعد كبة " ويعضدها بطبيب كان شاهد عيان في المستشفى الجمهوري في البصرة اذ وضع السيد موسوي اصفهاني في ردهة المعلمين وضرب طوق امني مشدد عليه خوفا من رجوع فرقة الاغتيال للاجهاز عليه، معتبرا هذا دليل على ان السافاك هو من قام بالاغتيال وليس السلطة ولو انه دليل ليس بالكافي لان اية سلطة ممكن ان تتظاهر بالموضوع وتضع حمايات وان كانت هي الفاعلة !!!!"

الاستاذ الاديب ضياء جمال الدين

الاستاذ الشاعر عبد العزيز عسير

وشهادة موسى الموسوي نفسه الذي كان مع الماجد اثناء الاغتيال:

" انا ادرس (بتشديد الراء وكسرها) في جامعة البصرة منذ اربع سنوات ،ثم حاول اغتيالي السافاك الشاهنشاهي برصاصة في ظهري وفي يدي وكنت مع عبد الرزاق مسلم الماجد استاذ الفلسفة في الجامعة الذي قتل ، وكان القتلة يستقلون فولكس واكن وهربوا الى القنصلية

الايرانية التي اغلقت المنافذ حولها جميعا وحطم زجاجها واراد الطلاب اشعال النار فيها لكن الحكومة لم تسمح بذلك " [28]

وفي سؤال وجهناه الى استاذ الفلسفة في جامعة البصرة محمد جواد الموسوي : من قتل الماجد ؟ اجابنا بما نصه" اني سالت موسى موسوي شخصيا عن الحادث وقد اخبره ان المستهدف هو الموسوي من قبل السافاك"

وعندما وجهنا سؤالنا الى الدكتور محسن كاديور[29] حول مقتل الماجد اجابنا بهذه الرسالة التي وصلت عبر الايميل والتي يعضد من خلالها تورط السافاك بمقتل الماجد وانه ما كان مقصودا..

(لم يسبق لي أن سمعت عن الدكتور موسى موسوي أصفهاني والدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد قبل قيام الثورة الاسلامية في سياق البحث ، تعرفت على موسى موسوي أصفهاني ودرست جميع أعماله السياسية وماذا كتب عنه.

وعن محاولة اغتياله في البصرة ، وعرفت منه ان الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد.قد قتل في هذه الحادثة ، كما حاولت التحقق حول العملية ومعرفة ما إذا كان القاتل سافاك إيران أم المخابرات العراقية والهدف الرئيسي لاغتيال أصفهاني أم الماجد . كانت نتيجة التحقيق الذي أجريته أنه "بناءً على الأدلة المتاحة" ، تم تنفيذ عملية الاغتيال من قبل سافاك إيران والهدف الرئيسي للاغتيال هو الموسوي ، وتم إطلاق النار على الماجد بطريق الخطأ..)...............

(الرواية الثانية)

: ان حزب البعث هو الذي صفاه على الرغم من كونه لم يصل بعد الى السلطة اذ تم الحادث على ضفاف شط العرب بتاريخ 1968/3/21 ولكن البعثيين كانوا يقومون بتصفيات سيما ان الماجد كان عضوا بارزا في الحزب الشيوعي العراقي . وكان مفكرا يساريا معروفا.

و المرسل الوحيد للرواية الثانية كما يسميه الدكتور محسن كاديور هو "محمود الداعي" وروايته هي كالتالي : "موسى موسوي كان مقربا من البعثيين ، وكان البعثيون في البصرة يحاولون اغتيال شخص شيوعي ساخط ولانهم سوف يتعرضون للاذى اذا فعلوا ذلك شخصيا فقد قاموا بالتنسيق مع موسى موسوي لتنظيم العملية مع شائعة ان السافاك هو من قام بها ويقتضي الحال باستدراج موسوي للماجد على ضفاف شط العرب ، بالتالي اتبع موسوي الخطة ارضاء للبعثيين واستدرج الماجد الى المكان وقتل هذا الشخص الشيوعي ، ولقد فعل

---

[28] -مذكرا موسى موسوي ،ص12-13.نقلا عن دكتور محسن كاديور ، "تهمت وبديه موسى موسوى" المنشور في 1397/12/10 ه شمسي والمنشور في موقعه الرسمي

[29] -فيلسوف ومفكر ايراني تنويري استاذ في جامعة ديوك الامريكية.

هذه الخدمة خدمة للبعثيين والبعثيون مدينون له" [30] وينفي الدكتور محسن كديور هذه الرواية بتقرير للسافاك كان قد نشر في جنيف والذي يوضح (ان السافاك ما زالت تستعد لقتل معارضين من امثال موسى موسوي وتيمور بختيار) . ويضيف الدكتور محسن كاديور ان لموسى موسوي علاقات وطيدة مع البعثيين بعد وصولهم للسلطة بعد خمسة اشهر من اغتياله في البصرة (هذا كلام مرسل غير مدعوم بوثائث من قبل الدكتور كاديور) ولكن ليس من الواضح لماذا اغتيل الماجد الماركسي ولماذا يجب اغتيال الموسوي نفسه في هذه المرحلة وينهي كاديور كلامه" لا تتوفر الادلة المتاحة مبررا معقولا للرواية الثانية " وهنا اضيف ما رواه من عاصر الحادثة من الاصدقاء المشار اليهم ما يدحض هذه الرواية ، وهي ان الماجد وموسوي كانا قد ذهبا لعيادة استاذ معهم في الجامعة يقع بيته قريب شط العرب فقتل هناك. فهذا يدحض رواية ان موسى موسوي هو الذي حضر للواقعة بالتعاون مع البعثيين .

كما يضيف كاديور دعما للرواية الاولى ان تقرير السافاك في جنيف لا يمكن انكاره وهذا ما ايده ابو الحسن بني صدر الذي كان وثيق الصلة بالاحزاب في ذلك الوقت ،يقول بني صدر " اطلق السافاك النار عليه ، والماجد ليست لديه مشاكل انذاك مع البعثيين وكان استاذا جامعيا ، يبدو انه لا يوجد سبب لاغتياله على ايدي البعثيين" وهنالك اشخاص يؤيدون ان السافاك من قام بالمهمة وهم كل من "محتشمي بور ، فردوسي بور ، رضا بورجي" هؤلاء كانوا من الدائرة المقربة من السيد مصطفى الخميني ، مصطفى الخميني الذي ايد ان البعثيين هم من قام بالعمل اي انه ايد رواية "الداعي" وذكر مصطفى الخميني ان حزب البعث قبل مقدمه للسلطة قام بالاغتيال وادانت هيئة الدعاية البعثية انذاك العمل كما ادان السافاك ذلك والذي اتهم بالاغتيال وافادت التقارير ان السافاك نفسه ابلغ السلطات العراقية بعدم قبول نسب الاغتيال اليه" وهنا يقول الدكتور كاديور ، كيف لم يكن محتشمي بور وفردوسي بور وبورجي اللذين كانوا مقربين من مصطفى الخميني بعلم بمثل هذه الرواية "اقصد رواية ان البعثيين هم من قاموا بالاغتيال والتي ذكرها مصطفى وانكرها تلامذته المشار اليهم" بالتالي فان مصطفى الخميني كلامه غير مبرر باتهام البعثيين بالعمل ، بالنتيجة فان تقرير السافاك وكلام بني صدر وكلام موسى موسوي نفسه وتلامذة مصطفى الخميني والبصريون اللذين ذكرناهم في بداية المقال ممن عاصر تلك الفترة كلها هذه الادلة تؤيد الرواية الاولى ، مع ذلك فان لدينا مؤيدين للرواية الثانية وهم كل من : محمود الداعي، مصطفى الخميني .

---

30 - امام في النجف ، مقابلة مع سيد محمود الداعي ، مجلة الدراسات التاريخية ، أعيد طبعها في معهد الدراسات السياسية والبحوث ، العدد 2 ، رسالة خاصة بتاريخ 1 فبراير ، طهران: 1 ، ص.

- **اما الدكتور كاظم حبيب فعندما سالناه عمن قتل الماجد قال** _((كان كاتبا مقداما وثوريا حقيقيا ومفكرا مبدعا، لقد اغتاله البعثيون كما اغتالوا غيره من الرفاق)) ....

(الرواية الثالثة)

اما الرواية الثالثة فهي تورط اجهزة الامن العارفية بقتل الدكتور عبد الرزاق مسلم الماجد وهذه جاءت عبر رواية عائلته وشهاداتهم ففي حوار دار بين الاستاذ باسل محمد عبد الكريم والدكتور سعد السعدي زوج بنت الدكتور الشهيد عبد الرزاق مسلم الماجد قال" في عام ١٩٦٦ وصل الشهيد الى بغداد عن طريق سوريا متخفيا .. وبطريق سري .. اي تهريب .. وبقي مختفيا لفترة من الزمن لكنه عاود نشاطه السياسي دون ان يراه او يعرفه احد من المعارف .. ولكني التقيته عدة مرات بسبب علاقتي الحميمة مع العائلة وتفهمي لكل الاوضاع التي يمر بها .. وقد اخفيت ذلك على جميع من حولي .. لم يكن يعرف بوجوده في العراق من العائلة سوى القلة .. مثلا .. والده لم يكن يعرف الى ان خرج للعيان ، واخوته من ابيه يحبهم جميعا خصوصا الولد البكر الذي يحظى بدلال خاص من قبل الشهيد لكنه هو ايضا لم يكن يعرف بوجوده .. والدته لم تكن تعرف بوصوله العراق وذلك لانها تعيش مع ابنتها الكبرى وهي متزوجة .. اخته الكبرى والصغرى لا يعرفان بعودته .. خوفا من المحضور .. الذي كان يعرف بوجوده ، اضافة لي كل من .. عمه الاستاذ المرحوم جهاد ضمد الماجد .. وهو يعتبر والده الثاني .. فهو ليس له اولاد لكنه اعتنى بالشهيد اكثر من عناية والده له .. وكان محط اسراره واحد اهم مستشاريه في كل شؤونه الحياتية .. وقد ترك عائلته امانة عنده عند سفره للدراسة في الاتحاد السوفيتي انذاك .. وقد رعاهم طيلة فترة غيابه .. وعندما سمع باغتياله تأثر كثيرا بحيث اصيب بجلطة في الدماغ ارقدته المستشفى وكم حاولنا انقاذ حياته حتى ان ابي اخذه برفقة زوجته الى بلغاريا، لكنه توفي هناك ..

الشخص الثاني الذي كان يعرف بوجوده هو والدي ووالدتي فما وثيقي الصلة به .. طبعا زوجته واولاده .. وكذلك اخو زوجته الاستاذ نعيم عيال نصار بسبب العلاقة الوثيقة التي ترتبط بها زوجته مع عائلة اخوها .. واخرين قلائل جدا من المقربين والذين يثق بهم ..
كان ذلك الزمن ملئ بالاحداث العجاف .. فقد اعلنت مجموعة من قيادة الحزب الشيوعي العراقي وثيقة سميت بخط اب ، وسمي هذا الخط بالخط التصفوي الذي كان يرمي حل الحزب والاندماج بالاتحاد الاشتراكي انذاك تقربا مع تجربة مصر .. وكان الحزب ينحى منحى يميني لم يرق الى العديد من الاعضاء الثوريين الذين عانوا من القمع والاضطهاد وشاهدوا رفاقهم الابطال وهم يصعدوا اعواد المشانق ويتحملوااصناف التعذيب ويستشهد معظمهم نصرة لوطن حر وشعب سعيد ..
قام هؤلاء بالانشقاق على الحزب وتكوين ما سمي انذاك بالقيادة المركزية وحملوا شعار الكفاح المسلح ..
وكما توارد لدي ان الشهيد كان عضوا في القيادة المركزية عندما جاء الى العراق ..
وبعد فترة من الزمن لم يستطع الشهيد البقاءمتخفيا فبدأ ممارسة نشاطه الاعتيادي وتعرف الحميع عليه .. بما فيهم والده .. وقد حضرت يوما دعوة عشاء اقامها والدي، المرحوم عواد سعدون السعدي، وكان مدعوا لها كل من مسلم ضمد وجهاد ضمد والشهيد .. ويبدوا ان الدعوة كانت من اجل الضغط على الشهيد لترك العمل السياسي والاهتمام بعائلته التي تحتاج اليه وقد

تركها وطرا من الزمن وقد كبر الاولاد ويحتاجون الى رعاية الاب .. لكنه كان حديا معاهم وذكرهم انه لم يذهب الى الدراسة كانسان عادي او وصولي او منتفع بل ذهب ليمثل الحزب الشيوعي ويرجع ليكون عنصرا فعالا في المجتمع والحزب لتنفيذ راية الحزب الشيوعي .. ولن يثنيني احد عن ذلك .. وابدى احترامه لهم وعبر عن تفهمه لما يريدونه ولكنه هذا قدره ان يكون شيوعيا ويدافع عن الشيوعية في بلد تكالبت عليه القوى الرجعية من كل حدب وصوب .. وانتهى اللقاء دون ان يفوز الاهل بقناعة ولدهم بالعرض الذي قدموه ..
كان في ذلك الوقت مشكلة معادلة شهادات الدول الاشتراكية وخصوصا القادمة من الاتحاد السوفيتي وبالاخص جامعة الصداقة .. فتوجه حينها بكتابة الرسائل الى المسؤولين .. تلك الرسائل التي يحملها بيديه اليهم .. وقد استطاع الحصول على مقعد وظيفي في جامعة البصرة .. وذهب اليها لوحده دون المجازفة باولاده وزوجته .. لانه كان يدرك ان هذا الامر غير طبيعي ولو بقي على قيد الحياة فسوف لن يستمر هناك .. وفي فترة تواجده في جامعة البصرة حظي بحب الطلبة وجل الهيئة التدريسية هناك .
لقد تعرف على الدكتور موسى الموسوي انذاك والذي كان يدرس في نفس الجامعة ، ومنذ ذلك الحين توطدت العلاقة بينهما بحيث كان يقضي جل وقته معه .. وحسب معلوماتي وما اتذكر منها .. فان هناك تعاونا بين السافاك والامن العامة العراقية فصار الاتفاق على التخلص من الاثنين في آن واحد (بسبب نشاطهما السياسي كلا على حدة) .. وهذا الذي حصل فكانت الرصاصات التي تلقاها الشهيد قاتلة بينما موسى الموسوي رغم اصابته بالصدر الا ان الرصاصة استقرت في مكان ما ولم تصل القلب فانقذت حياته ""

- شهادة الدكتور حسين الهنداوي المعضدة لقتل الماجد على ايدي اجهزة الامن العارفي "ليس مستبعدا ان تستهدفه الاجهزة الرجعية العارفية او البعثيين" ....

- شهادة نعيم عيال شقيق زوجة الماجد:

(ان اللجنة التي كان بعضويتها الماجد هي منظمة الدفاع عن الشعب العراقي وانا اتذكرها جيدا .. كان يرأسها محمد مهدي الجواهري وعضويتهامن شخصيات اخرى بضمنهم الدكتور عبد الرزاق مسلم .. وكانت لها اجتماعات الاول في موسكو والثاني في براغ والثالث في المانيا ..
يقول نعيم عيال انه بعد ثورة الرابع عشر من تموز نقل الى الناصرية ليصبح مدير ثانوية الناصرية ومسؤول منظمة الناصرية للحزب الشيوعي .. وقد شكل وفدا من الناصرية النقى عبد الكريم قاسم .. وكان نعيم شاهد عيان عن الوفد لكنه لم يدخل معهم الى وزارة الدفاع حيث مقر الزعيم .. قدموا الى الزعيم التهاني وعرضوا عليه بعضا من مطاليب اهالي الناصرية..
يقول نعيم ان الشهيد يتحلى بروح مرحة، جميل المعشر .. بحيث انه قادر على كسب الاصدقاء لدماثة خلقه واستعداده لتقديم المساعدة لمن يحتاجها او يطلبها .. حتى الاعداء حماهم من موت محقق .. فمثلا انقذ حياة فيصل سبتي حيث ان طلابه حاولوا قتله .. وكذلك انقذ حياة رشيد مصلح قائد الحامية انذاك وكان عنصرا رجعيا اساء الى اهالي الناصرية .. وقد اصبح رشيد مصلح الحاكم العسكري العام بعد انقلاب شباط..)

- شهادة السيدة شكرية عبد الرزاق زوجة السيد نعيم عيال نسيب الدكتور الماجد (اخ زوجته) :

"دعينا انا والسيدة نعيمة عيال زوجة الشهيد الدكتور الماجد بعد استشهاده الى امن البياع في بغداد وهناك اخرج لها مدير الامن مسدسا وقال لها :بهذا المسدس قتلناه. وهددها الا تصدر اي عمل يعرضها الى نفس المصير . "



(صورة للسيدة نعيمة عيال)

- شهادة السيدة نسرين عبد الرزاق مسلم الماجد (ابنته) :

تقول نسرين .. ابان انقلاب شباط الاسود كانت هناك حملات عالمية للتضامن مع الشعب العراقي (لجنة حقوق الانسان العالمية للتضامن مع الشعب العراقي) وكان الشهيد عضوا في هذه اللجنة.

اما عن اطروحة الدكتوراه للماجد فقد ترجمها هو الى العربية تحت عنوان (مقدمة ابن خلدون) .. والترجمة بخط يده .. أخذها الرفيق الشهيد صفاء الحافظ .. بعد وفاته وطبعها في بيروت .. وهناك العديد من النسخ بقيت في العراق مهملة لان الناس تخاف .. والنسخ الخاصة بالعائلة اتلفت او دفنت او احرقت خوفا من النظام .. انا نفسي غادرت العراق وتركت ارثا كبيرا .. وهذا الارث اهمل لعدم وجود من يعتني به .. لاسباب منها الخوف ومنها الانشغال بالامور الحياتية
اين هي النسخة الاصلية للاطروحة لا احد يعرف .. اي دار نشر في بيروت طبعتها لا اتذكر..
كما ان الشهيد والدي كان عليه حكم غيابي لاسباب سياسية من قبل الحكومة العارفية لا اتذكر تفاصيلها وعندما رجع العراق تحرك بذكاء متنكرا بشخصية اخرى ليلاحق هذا الحكم فعرف انه ساقط عنه ، تحركه هذا لانه كان يروم التقديم على عمل ولكي يحصل عليه لابد ان يحصل على عدم محكومية ونالها فيما بعد، (وهذا الذي يفسر دخوله متخفيا للعراق في شهادة الاستاذ سعد السعدي التي وردت في اعلاه). وتوجه السيدة نسرين اصابع الاتهام الى المدعو انور ثامر العاني وكان محافظ البصرة في حينها وقبلها كان مديرا للامن العام العراقي منتصف ستينات القرن الماضي .
اصدقاء الشهيد كما ترويها السيدة نسرين عبد الرزاق :
من اصدقائه :
١. مهدي عودة (شنور) .. قائد مسيرة عمال النفط في بابا كركر - التقى به الشهيد في الخالص عندما ابعد لاسباب سياسية من الناصرية الى الخالص .. وتكونت علاقة خاصة به استمرت الى حين انقلاب شباط الاسود حيث اعدم الشهيد مهدي
٢. محمد علي الماشطة ودارا توفيق وهاشم السامرائي هؤلاء اصدقاءه من فترة الاتحاد السوفيتي .. وهم عادوا الى العراق حينذاك .
٣. من الصابئة دحام رومي ومحسن رومي وعواد سعدون وصبري مهوس وورد عنبر

....

السيناريو المحتمل

من خلال أشارة السيدة نسرين عبد الرزاق الى ضلوع السيد انور ثامر العاني بمقتل الدكتور الماجد ، هذه المعلومة استنفرت جهودنا في البحث عن سيناريو افتراضي اقرب الى الواقع حول هذه الجريمة ..

- تبدأ الحكاية في ان السيد انور ثامر العاني عين مديرا للامن العامة في منتصف الستينيات ، وفي هذه الفترة الدكتور عبد الرزاق وبالتحديد سنة 1966 كان قد عاد الى العراق متخفيا وكان نشاطه الشيوعي تحت المراقبة اي ان له ملفا في مديرية الامن العامة التي كان السيد انور ثامر مديرا لها ، واستمرت عملية المتابعة له في فترة ذهابه للاتحاد السوفيتي وفترة رجوعه . وقبل رجوعه كان هنالك حكما غيابيا عليه فعندما تاكد بسقوط الحكم عنه تقدم بطلب للتعيين بعد رجوعه ، وفي هذا الاثناء كان السيد انور متصرفا للواء البصرة ، علما ان المسلم كان نشطا جدا في المجال السياسي وكان تحت المراقبة كما اسلفنا وفي نفس الوقت وبالتحديد سنة 1967 كان هنالك انشقاقا في تنظيمات الحزب الشيوعي العراقي وتشكيل قيادة مركزية والتي اعتمدت الكفاح المسلح لاسقاط النظام العارفي في اهوار جنوب العراق والذي ثبت انه كان يعمل معها ولكونه من نشطاء القيادة المركزية فقد كان تحت الرقابة الشديدة كما اسلفنا وهنا تتضح شيئا فشيئا معالم الخيوط التي ساهمت في وقوع هذه الجريمة النكراء ....

طبعا وقبل اغتيال الماجد وما بعد ذلك شهدت حركة الكفاح المسلح تنظيم القيادة المركزية تصاعدا في وتيرتها والتفافا شعبيا حولها جعل الاجهزة الامنية العارفية في استنفار وحذر شديدين في ظل هذه الاجواء المشحونة تمت تصفية الماجد وبعده بشهور قليلة تم تصفية البؤرة الثورية في اهوار جنوب العراق وتصفية قائدها خالد احمد زكي.

سادسا: (..........................)

باسل محمد عبد الكريم
بغداد



ما الذي يجعلنا نسعى لفتح هذا الملف بعد اكثر من نصف قرن على الاغتيال الفاجع ؟
انها قائمة القرابين الطويلة على مذبح الحرية والتقدم في العراق ، الذين تم اغتيالهم اكثر من مرة ، ولكن الاغتيال الاشد وطأة هو نسيانهم وتجاهل دورهم التاريخي في محاولاتهم الموؤدة دوماً لبناء الدولة المدنية وارساء دولة المؤسسات الدستورية وتحقيق العدالة الاجتماعية
الدكتور عبدالرزاق مسلم الماجد ، هذا العالم الجليل كان ضحية احتراب سياسي شهده العراق منذ خمسينات القرن المنصرم هيمنت عليه التيارات الشوفينية والظلامية بالضد من كل ماهو علماني تنويري لذا لم تفرز رموز التنوير في العراق حركه تنويرية تؤسس لعراق مدني ، بل بالعكس ظلت رموز الظلام تعيد انتاج تخلفها طيلة اكثر من ستة عقود ، وها هي الآن تصادر وعلناً تاريخ هذا البلد بكل انجازه الحضاري ويتبوأ المشهد سقط المتاع .
لم يكن من السهولة جمع ماتبقى من ارث هذه القامة المهمة ، خصوصاً وان اقرب المقربين منه من الاقارب والاصدقاء ورفقاء الدرب منهم من استشهد ومنهم من طوته المنية ، لذا كان علينا ان نشحذ الهمة في التنقيب والفحص والمراجعة والتدقيق لكي تكون المعلومة موثقة واحياناً تكون ترجيحية بسبب عدم الوصول الى ملفه لدى مديرية الامن العامة العراقية بعد كل هذه السنين واعتماد الرواة على الذاكرة التي تشوبها احياناً العواطف والمواجع وتعب السنين لذلك الخسران ، خصوصاً وان اغلبهم يعيش في المنافي ، غير اننا شرعنا في دق الابواب بكل اشكالها والبحث فيما كتبه وما كتب عنه وما قيل عنه من شهادات من بعض الذين تبقوا من زملائه او اقاربه او اصدقائه ، يحدونا الوفاء لهذا الرجل الذي غيب سريعاً عن وطنه وشعبه وعائلته ومشروعه المعرفي والذي كان عبارة عن احلام ظلت تراوده طيلة حياته ولحين

اغتياله ، لكن الماجد لم يغادرنا لان ذاكرة تلامذته والسائرون على دربه تبقى حيةً ويبقى ارثه حياً بيننا رغم كل السنين .

باسل محمد عبدالكريم

بغداد 2019/8/25